



Recherches comparatives sur les doctrines pédagogiques, éthiques, politiques et philosophiques d'Isocrate et de Confucius : Aux origines des traditions humanistes occidentales et chinoises

Yize Chong

► To cite this version:

Yize Chong. Recherches comparatives sur les doctrines pédagogiques, éthiques, politiques et philosophiques d'Isocrate et de Confucius : Aux origines des traditions humanistes occidentales et chinoises. Etudes classiques. Université de Limoges, 2014. Français. NNT : 2014LIMO0052 . tel-01225697

HAL Id: tel-01225697

<https://theses.hal.science/tel-01225697>

Submitted on 6 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE LIMOGES

ECOLE DOCTORALE THEMATIQUE : LETTRES, PENSEES, ARTS ET

HISTOIRE (ED525)

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

Equipe de recherche EHIC

Thèse N°

Thèse pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE LIMOGES

Discipline : Lettres Classiques

présentée et soutenue par

Yize CHONG

**Recherches comparatives sur les doctrines pédagogiques, éthiques,
politiques et philosophiques d'Isocrate et de Confucius.**

Aux origines des traditions humanistes occidentales et chinoises

Thèse dirigée par Jean-Pierre LEVET

JURY :

Rapporteurs

Mme Lucienne DESCHAMPS, professeur émérite à l'Université de Bordeaux Montaigne

Mme Françoise SKODA, professeur émérite à l'Université de Paris IV Sorbonne

Présidente

Mme Bernadette MORIN, professeur à l'Université de Limoges

Examineurs

Mme le doyen Micheline DECORPS, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand Blaise Pascal

M. Jean-Pierre LEVET, professeur à l'Université de Limoges

M. Yves LIEBERT, professeur à l'Université de Limoges

Mme Ping ZHANG, professeur à l'Université des langues étrangères de Xi'an

Remerciements

Je tiens à exprimer ma plus vive gratitude à mon directeur Monsieur Jean-Pierre LEVET, qui a accepté d'apporter sa contribution à ma thèse et qui m'a offert une grande aide et de précieux conseils toujours avec patience.

Je remercie chaleureusement tous les membres du jury qui ont acceptés que je fasse ma soutenance avec toute leur gentillesse.

Mes remerciements tout particuliers vont également à tous les membres de ma famille d'accueil Pauliac : Jean-Paul, Simone, Claude, Claudine, Bernard, Isabelle, Maxime, Adrien et Adèle qui m'ont fourni beaucoup d'aides pour tous mes travaux et surtout dans ma vie en France.

Je n'oublie pas de manifester l'expression de ma gratitude à l'égard de mes proches chinois et surtout de mes parents, qui m'ont soutenu à la fois mentalement et dans ma vie quotidienne, notamment lorsque j'ai rencontré des difficultés.

Je remercie vivement la Bibliothèque de l'Université de Limoges et celle de la Faculté de Lettres, qui m'a offert des documents très riches, des matériaux d'étude très pratiques et un environnement très agréable.

Je remercie encore l'Université de Limoges et surtout le Collège Doctoral, qui m'a donné cette opportunité d'étude et qui m'a guidé dans plusieurs parties de mon développement personnel.

Je remercie finalement tout mon entourage qui m'a aidé et accompagné, surtout les Chinois qui ont été non seulement les compagnons d'étude et de vie en France, mais sont aussi devenus mes amis intimes.

Sommaire

Introduction	4
1. Présentation de la vie	4
1.1 Isocrate et son temps	8
1.2 Isocrate et ses oeuvres	10
1.3 Confucius et son enseignement	12
2. Méthodes prudentes et orientation de principe	16

Partie I

Les rapports du maître et des disciples, les méthodes d'éducation, la finalité de l'éducation

Chapitre 1. Place de la morale	22
1. Place de la morale	23
1.1 A propos de la vertu	24
1.1.1 La pratique de la vertu	30
1.2 L'héritage de la vertu au niveau de la pensée religieuse	47
1.3 Li (rites)—l'essentiel de la vertu chez Confucius	61
Chapitre 2. Formation de l'esprit, enseignement humaniste	77
2.1 Professeur de rhétorique	79
2.1.1 Conditions pour devenir un rhéteur	81
(1) Qualités naturelles	85
(2) L'instruction et la pratique	90
2.1.2 La rhétorique	93
2.1.2.1 Deux sortes de la rhétorique	94
2.1.2.2 La formation de la rhétorique chez Isocrate	97
2.1.2.2.1 La théorie de la rhétorique isocratique	101
2.1.2.2.2 Contre Les Sophistes	104
2.1.2.2.3 Style littéraire	107
(1) Style littéraire—éloquence judiciaire	107
(2) Trois genres oratoires chez Aristote	111
(3) Le style de la langue	115
2.1.2.2.4 Isocrate et ses disciples	119
2.2 Education humaniste de Confucius	123
2.2.1 <i>Lun Yu</i> (论语, <i>Les Entretiens</i>)	125
2.2.1.1 Evolution de <i>Lun Yu</i>	125

2.2.2 “Education intellectuelle” dans le confucianisme.....	130
2.2.2.1 Disciplines divers de Confucius.....	131
2.2.2.2 Coordination de l’enseignement et de l’apprentissage.....	138
(1) L’enseignement.....	138
(2) L’apprentissage.....	144
2.2.2.3 Ecole privée et ses disciples.....	149
2.2.2.4 Conditions de l’éducation de Confucius.....	150
Chapitre3.Conclusion de l'enseignement humaniste des deux maîtres et la finalité de leur éducation.....	154
3.1 La définition de l'humanisme et la mis en pratique dans l'enseignement.....	154
3.2 L'ambition de leur enseignement humaniste.....	159
 Partie II	
 Sagesse philosophique d’Isocrate et de Confucius	
Chapitre1.Les limites de la philosophie chez Isocrate.....	165
1.1 La rhétorique philosophique.....	168
1.1.1 La rhétorique philosophique dans le <i>Contre les Sophistes</i>	173
1.1.2 La différente philosophie à l'avis des maîtres attiques.....	178
(1) Dans les œuvres de Platon.....	179
(2) La philosophie d'Aristote.....	188
1.2 Bilan de la sagesse philosophique d’Isocrate.....	191
1.2.1 L’importance de la faculté d’opinion(δόξα) chez Isocrate.....	192
Chapitre2.La sagesse et la philosophie de Confucius.....	202
2.1 Jun Zi—l’homme de bien chez Confucius.....	204
2.1.1 Rapport entre Confucius et Lao Zi dans « la voie » de la politique.....	206
2.1.2 La manifestation de Ren chez Jun Zi.....	219
(1) Xiao(孝)—la piété filiale.....	222
(2) Li—les rites.....	226
2.1.3 « Le juste milieu » chez Jun Zi.....	230
2.1.4 Autres manifestations de Jun Zi.....	240
Chapitre3.Conclusion de la sagesse philosophique d’Isocrate et de Confucius.....	251

Partie III

L'influence des deux Sages

Chapitre1.L'influence d'Isocrate	255
---	-----

Chapitre2.L'influence de Confucius	260
---	-----

2.1 L'influence aux époques anciennes	260
---------------------------------------	-----

2.2 L'influence à l'époque contemporaine	270
--	-----

Conclusion	273
-------------------	-----

1. Bilan de l'étude	273
---------------------	-----

2. Les correspondances relatives et la tendance	278
---	-----

3. Derniers mots	285
------------------	-----

Bibliographie	288
----------------------	-----

Tableau de l'histoire de la Chine	299
--	-----

Résumé	302
---------------	-----

Introduction

Comparer les doctrines de grands sages est en effet un travail complexe, qui demande non seulement la comparaison de la doctrine scientifique, mais aussi la mythologie, l'histoire, la condition du temps comme la politique, la société, la religion et la vie des Maîtres. Différentes situations historiques, différentes idées théoriques, toutes les ressemblances et différences nous offrent l'occasion de converser avec la sagesse ancienne, chaque conversation nous donne l'occasion d'évoquer un choc de civilisation.

Celui qui a l'idée de ce qu'est un sage s'intéresse généralement à sa propre histoire et à sa religion, ce que le Sage croit est hérité des ancêtres et doit être maintenu et développé. Les hommes illustres laissent leur sagesse aux descendants, qui sont responsables de l'héritage et de le transmettre.

La comparaison entre les deux doctrines pédagogiques et politiques d'Isocrate et de Confucius relève plutôt des différences entre deux civilisations, même s'il existe une grande partie de points communs, on peut encore trouver des idéologies différentes avec deux origines. Leur sagesse éclate plus au moins dans le monde antique et actuel, si bien que les gens contemporains peuvent profiter de leurs enseignements et trouver des inspirations utiles. De toute façon, les deux grands Maîtres dressent un idéal de la morale et de la sagesse.

1. Présentation de la vie

Isocrate et Confucius, deux grands pédagogues, philosophes et

hommes politiques, vécurent entre 6^e siècle et 4^e siècle avant notre ère, Maîtres de la vertu, de la perfection individuelle et de la politique, leur ambition concerne toute la reconstruction de l'Etat fort, ils sont parfois considérés comme « Maître de l'humanité ». Ils sont dignes d'être renommés ainsi, puisqu'il est vrai que les deux Maîtres ont consacré toute la vie aux affaires humaines.

Isocrate(-436/-338), de six ans plus vieux que Platon, est né à Athènes, dans la 86^e Olympiade, son père était un fabricant de flûtes, grâce à sa famille riche, il put recevoir une éducation soignée dès son enfance, il suivit à l'âge adulte les leçons de Prodicos de Céos, de Gorgias de Leontinoi, de Tisias de Syracuse et fréquenta Socrate, il s'adonna à des études de philologie, de grammaire, de philosophie, de l'art de la sophistique ; au cours de la Guerre de Décélie(-414/-404), il alla en Thessalie prendre des leçons auprès du rhéteur Gorgias. Tout cela lui apporta une influence littéraire et philosophique, et lui donna l'ardeur pour la rhétorique et pour l'art de la langue, ce fut important pour la suite de sa carrière.

Quand il revint de Thessalie vers la fin de la Guerre Péloponnèse, les hostilités et les Trente l'avaient dépouillé de sa fortune, il décida donc de participer avec éclat à la vie politique, il disposait des moyens nécessaires. Malheureusement, la faiblesse de sa voix et une certaine extrême timidité l'en détournèrent et il devint « logographe », ce qui consistait à rédiger des discours judiciaires pour le compte d'autrui (il s'éloigna de ce genre de discours plus tard), vers -393 il ouvrit à Athènes une école d'éloquence, cela lui permit d'acquérir une belle renommée grâce à laquelle, il devint un professeur d'éloquence célèbre dans toute la Grèce. A dater de ce moment-là, l'histoire de sa vie fut caractérisée par une activité littéraire et

philosophique intense.

En -342, Isocrate avait 94 ans, se plaignit de sa santé et pendant quatre ou trois ans interrompit sa dernière composition, le *Panathénaïque*, dans lequel il consigna son ambition de patriote fidèle visant à lutter contre les Barbares de la Perse et à faire progresser la vertu des Grecs. A l'âge de 98 ans, il mourut à la fin d'octobre -338, au moment des funérailles des morts athéniens de Chéronée(*la Bataille de Chéronée*). Cette défaite d'Athènes brisa absolument ses espoirs de collaboration entre la Grèce et la Macédoine de Philippe. On dit qu'il ne mangea rien pendant plusieurs jours quand il fut informé de ce désastre athénien, c'était donc probablement une mort volontaire.

Confucius(-551/-479), est né dans l'Etat de Lu(鲁)(dans l'actuelle Province de Shan Dong, à l'est de la Chine), issu d'une famille pauvre, son nom de famille est Kong(姓孔), son nom personnel Qiu(名丘) et son surnom Zhong Ni(字仲尼), le monde l'appelle respectueusement Kong Zi(孔子), signifiant « Maître Kong ». Son père décéda lorsqu'il avait trois ans, il subvint donc aux besoins de toute sa famille dès son plus jeune âge. Il fut surintendant des parcs, enseigna les rituels anciens aux enfants d'un ministre du gouvernement.

Il vécut dans la période des Printemps et Automnes(春秋-770/-476) sous la Dynastie des Zhou Orientaux(东周), une époque instable et trouble, qui fut aussi celle du remplacement de la puissance centrale et celle de l'ancien esclavage et de la nouvelle féodalité. Après avoir déplacé et repris leur capitale à l'est, les rois des Zhou Orientaux perdirent petit à petit leur autorité symbolique, le pays de Zhou fut morcelé en plusieurs centaines de petits

royaumes vassaux, formés au nom du Royaume Song, Qi, Chu, Jin, Qin et Lu, etc..

L'ancienne société fonctionna régulièrement sous la norme des rites, de la musique et des traditions religieuses, de telle sorte que comparativement *«Si la démocratie fut une idée chère aux Grecs anciens, les rites et la musique servirent de socle à l'antique dynastie Zhou... »*¹, cependant, dans une situation tendue, les Royaumes vassaux cessèrent de suivre l'ordre ancien, ils ne donnèrent plus aux rois de Zhou leur obéissance, ni de contributions matérielles, ni de récits de leurs missions, par conséquent, l'autorité des rois de Zhou déclina, on entra dans la Dynastie des Zhou Orientaux, les grands royaumes combattirent pour l'hégémonie.

Ayant l'ambition de reconstruire l'ordre traditionnel ancien, Confucius ouvrit la première école privée chinoise visant à mettre en pratique sa stratégie : enseigner les rites de l'ancienne Dynastie des Zhou, il apprit à se perfectionner comme Jun Zi(l'homme idéal) afin de servir à la politique et à l'humanité.

Le Maître Kong fit beaucoup de visites avec ses disciples dans les Royaumes de Zhou Orientaux, il transmettait un enseignement sur la voie du gouvernement et de la conduite humaine, mais à cause de l'agitation, seulement la conquête faite par la guerre put révéler la puissance et le pouvoir, donc, sa stratégie centrée sur le « juste milieu » et la paix n'était pas adaptée à la situation, si bien qu'aucun royaume ne l'accepta, aussi il fut calomnié par des sycophantes et plongé dans le désespoir, Confucius se

¹Cf. *Le bonheur selon Confucius*, Yu Dan, Belfond 2009 Paris, dans la préface par Shan Sa p.8

Shan Sa : poète, romancière et peintre française d'origine chinoise, son plus célèbre roman *La Joueuse de Go*, a gagné le Prix Goncourt des lycéens en 2001

moqua de lui-même en se définissant « *chien errant* »².

Evidemment, Isocrate et Confucius vécurent tous dans une époque de guerre, le pouvoir ancien fut remplacé par un nouveau ou bien chaque cité se battit pour l'hégémonie, les Maîtres observèrent l'importance de la perfection des hommes et de la nation, ils eurent donc l'intention de donner une éducation humaniste pour cultiver l'homme idéal, accompli et utile à être capable de mener des campagnes citoyennes et patriotiques. Toutefois, des différences existent dans le contenu de leurs enseignements et de leurs méthodes.

1.1 Isocrate et son temps

Au début du 5^e siècle av. J.C., la Guerre Médique(希腊波斯战争 -500/-449) se termina par la victoire des cités grecques européennes gouvernées par Athènes et par Sparte, désormais, la Grèce commença à entrer dans son apogée, surtout la cité d'Athènes devint de plus en plus puissante et prospère, Périclès(伯利克里) prétendit pratiquer la démocratie et conquit un grand succès, sa période d'or est parfois appelée « siècle de Périclès ».

La paix ne put pas exister très longtemps, pendant le gouvernement de Périclès, commença la Guerre du Péloponnèse(-431/-404) pour l'obtention de l'hégémonie entre la ligue attico-délienne(提洛同盟) conduite par Athènes et la ligue du Péloponnèse conduite par Sparte, la ligue de Sparte acquit finalement la victoire. Cet échec d'Athènes manifesta ensuite la faiblesse

² les *Mémoires historiques— Bibliographie de Confucius*(史记-孔子世家), Sima Qian(司马迁), paragraphe 25 : «...il n'est pas vrai de me décrire la taille, mais il est absolument correct de me regarder comme un chien errant... »

politique de la cité qui ne put ni empêcher la guerre, ni construire l'unité, ni s'adapter au développement de la Grèce, la civilisation classique grecque commença donc à décliner.

Il y eut de nombreux conflits à l'intérieur des cités grecques, sur lesquelles pesèrent la menace de la Perse, puis de la Macédoine. Entre l'année -395 et l'année -387, il y eut la Guerre de Corinthe(科林斯大战) qui fit aggrandir le pouvoir et la domination de la Perse dans les affaires grecques, alors que des années plus tard, Alexandre le Grand(亚历山大大帝), conquiert l'Empire Achéménide(阿契美尼德王朝) de la Perse en 330 av. J.C. et fonda en héritage de la Perse la deuxième empire qui étendit en trois continents : l'Asie, l'Europe et l'Afrique. Pendant le gouvernement de Philippe V, la Macédoine fut finalement vaincue par l'Empire Romain.

Pendant toute la longue vie d'Isocrate, il se consacra aux affaires de la Grèce, s'efforça de trouver de meilleures méthodes et des mesures pour l'enrichir et pour renforcer sa puissance. Certainement, en construisant sa propre doctrine pédagogique, il souhaita cultiver des gens assez puissants et intelligents, capables de servir la Grèce.

Certes, Isocrate enseigna l'art rhétorique à ses disciples et fit attention à la perfection individuelle de la vertu, il s'intéressa à la réputation des ancêtres et aux qualités des dieux, des demi-dieux, il proposa l'harmonie entre l'âme et le corps, il s'opposa à la fois à l'enseignement des Sophistes et à celui de la philosophie de Platon, il composa des discours afin de clarifier toutes les accusations mensongères envers lui.

Evidemment, Isocrate était tellement droit, juste et honnête, qu'il

enseigna la justice et l'honnêteté, il attachait de l'importance à l'amélioration de l'esprit par l'instruction, la pratique et la réflexion, il se défendit et défendit les gens à propos de la vérité, tout cela indiqua une chose : le Maître eut l'ambition de rendre le peuple grec bien qualifié pour mener à bien sa mission humaine de civilisation de donner à Athènes l'hégémonie en Grèce, de promouvoir les valeurs de la nation grecque.

1.2 Isocrate et ses oeuvres

Le sujet de ses oeuvres concerne principalement deux aspects : la supériorité de la nation grecque et l'hégémonie d'Athènes ; l'instruction de l'homme idéal par la rhétorique et la philosophie. Pour ses idées politiques et son patriotisme, ce sont principalement les discours composés entre -380 et -338 qui peuvent bien les manifester.

Effectivement, pendant cette période se développa un courant « panhellénique »³, Isocrate fut très représentatif de ce courant à travers ses oeuvres. Il rappela souvent dans les discours la supériorité de la civilisation grecque, mit en relief les idées fortes des Athéniens du moment : « *répudiation de l'impérialisme, idéalisation du passé et conscience aiguë des fléaux de la guerre et de la division des Grecs* »⁴ et conseilla même à Philippe de la Macédoine de lancer une guerre contre la Perse, sur le territoire de l'Asie, afin de mettre fin à sa puissance. Il souhaitait ainsi refonder la puissance grecque.

Comme Isocrate le déclara dans le *Panégérique* « *il me semble*

³ La société hellénique : s'étend de la mort d'Alexandre le Grand en -323 à la conquête romaine de la Macédoine en -146

⁴ *Le Monde grec antique*, Hachette supérieur, 5^e édition, Françoise Ruzé, Marie-Claire Amouretti, Philippe Jockey, Paris, 2011 p.237

convenable de parler aussi de la conduite de notre cité envers les barbares, surtout puisque j'ai donné comme sujet à mon discours l'hégémonie dirigée contre ceux-ci...»⁵, il rappela aussi à ses compatriotes que « nous nous vantons et nous enorgueillons d'avoir une plus noble origine que les autres ; mais nous faisons plus facilement participer qui le désire à notre noblesse que les Triballes et les Lucaniens à leur infériorité de race...»⁶.

De plus, il répéta les mêmes idées dans le *Panathénaïque* « ...nos ancêtres qui ont brillamment gouverné notre pays, affirmant sur ceux qui détenaient ailleurs le pouvoir, une supériorité comparable à celle que posséderaient les hommes les plus sages et les plus modérés par rapport aux bêtes les plus sauvages et les plus cruelles...»⁷.

En plus de la fierté de l'excellence d'Athènes, Isocrate prétendit former l'homme par la vraie rhétorique en améliorant les qualités morales, en pratiquant une rhétorique au service de la vérité. Il présenta sa philosophie dans le *Contre les Sophistes* et montra que la vertu, la sagesse et la justice ne peuvent pas s'enseigner, mais que, en revanche, est « l'étude de l'éloquence publique(discours politiques) peut y apporter un très grand encouragement et en faciliter l'exercice. »⁸, pour l'éloquence publique, le plus important est de recevoir une grande réputation et la confiance du peuple, la meilleure méthode vise donc à la vérité : « ...je me suis occupé pour acquérir une si grande réputation, que ce soit pour moi un avantage de déclarer la vérité... »⁹.

⁵ *Panégryrique*(IV), 66

⁶ *Sur la Paix*(VIII), 50

⁷ *Panathénaïque*(XII), 120, 121

⁸ *Contre les Sophistes*(XIII), 21

⁹ *Echange*(XV), 43

La poursuite de la vérité et l'acquisition d'une pratique permettant de former l'homme idéal, ce qui est aussi l'objectif de l'enseignement d'Isocrate—l'homme plus habile dans ses discours ou plus réfléchi dans ses actes¹⁰. En effet, Isocrate le définit comme un philosophe accompli : « *...la nature humaine ne peut acquérir une science dont la possession nous ferait savoir ce que l'on devrait faire ou dire...je considère comme sages les gens qui par leurs opinions peuvent atteindre le plus souvent la solution la meilleure, et comme philosophes ceux qui consacrent leur temps aux études qui leur donneront le plus vite cette faculté de réflexion.* »¹¹.

En bref, là est l'ambition d'Isocrate : former de tels sages et de tels philosophes et promouvoir les valeurs fondamentales de la civilisation grecque, plus spécifiquement dans leurs aspects athéniens.

1.3 Confucius et son enseignement

Les *Entretiens* sont l'oeuvre représentative de Confucius, où l'on peut trouver la plus grande partie de la sagesse du Maître. Ils contiennent beaucoup de dialogues et de discussions entre lui et ses disciples, par rapport aux dialogues grecs antiques, les *Entretiens* concernent plutôt les récits de la vie quotidienne du Maître, différents de ce que sont les dialogues dialectiques des Maîtres grecs, comme ceux de Platon, etc..

Réellement, ce que l'on recherche aujourd'hui n'est pas la version originelle, à cause des mesures politiques de différentes époques, les rois historiques chinois ont exalté la doctrine confucianiste ou ont imposé son interdiction. Le destin des *Entretiens* fluctue toujours et son acception

¹⁰Ibid. 197

¹¹Ibid. 271

absolue ne compte qu'à partir de la Dynastie Song(960-1279) avec le registre des quatre livres classiques confucianistes sous l'autorité de Zhu Xi, les trois autres livres sont : « *Meng Zi* », « *Da Xue* »(Grande étude) et « *Zhong Yong* »(Juste milieu), par conséquent, les hommes contemporains apprennent juste la version de la Dynastie Song, autrement dit celle de Zhu Xi.

En plus des *Entretiens*, il y a encore six ouvrages réaménagés par Confucius, tels sont « *Les Odes* »(诗), « *Les Documents* »(书), « *Les Rites* »(礼), « *Les Mutations* »(易), « *La Musique* »(乐) et « *Le Printemps et Automnes* »(春秋), à travers lesquels, le Maître présente clairement ses pensées majeures et les méthodes d'études. Par ailleurs, les « *Mémoires historiques* » de Sima Qian est l'autre oeuvre principale pour s'informer sur la vie et la sagesse de Confucius.

Dans une période particulière, l'ambition de Confucius consiste aussi à servir l'humanité afin de renforcer l'ordre du pays, il fait attention à l'héritage de la tradition des ancêtres dont le principe est de se perfectionner individuellement avec les Rites, l'homme accompli de son ambition est nommé « Jun Zi », en effet, dans les *Entretiens*, il y a au total 20,000 caractères, Jun Zi apparaît 107 fois. Pour être un vrai Jun Zi, Confucius exige des hommes deux conditions : étudier et acquérir les qualités de Ren, "humanité". Les deux conditions ressemblent à celles d'Isocrate.

En fait, Isocrate et Confucius préconisent des études multiples, formatrices de l'esprit et du corps, ils attachent de l'importance à des capacités individuelles équilibrées. Confucius déclare ceci « *prenez trois hommes au hasard des rues : ils auront nécessairement quelque chose à*

m'enseigner... »(三人行，必有我师焉), encore que « n'est-ce pas une joie d'étudier, puis, le moment venu, de mettre en pratique ce que l'on appris ? »(学而时习之，不亦说乎),¹² il espère que les disciples pourront non seulement se consacrer à la passion des études, mais aussi saisir la méthode de l'étude—un équilibre entre apprendre et pratiquer. Cela montre l'idée harmonieuse du Maître, ainsi qu'une manifestation de l'éducation intellectuelle.

Ce point de vue s'exprime encore dans les *Entretiens* : « *étudier sans réfléchir est vain, mais réfléchir sans étudier est dangereux.* »(学而不思则罔，思而不学则殆)¹³, Confucius relève la relation entre étudier et réfléchir, c'est le processus complet d'une formation intellectuelle, de même, la réflexion apparaît aussi importante dans la formation d'Isocrate, sa philosophie demande aux disciples de profiter de leur faculté de « doxa », de l'entraîner par leurs études, de chercher la vérité la plus exacte possible et de mettre cet acquis en pratique.

En outre, hors de l'intérêt de l'étude, Confucius insiste encore sur l'enseignement de Ren, qui contient presque toutes les qualités morales désirées pour l'homme idéal, en conclusion, Ren correspond à « l'amour universel », c'est-à-dire que l'homme accompli est honnête, juste, droit, capable de respecter les rites et d'aimer les gens.

De plus, dans les qualités Ren, Confucius s'intéresse à la définition de la piété filiale qui prescrit surtout l'amour et le respect des gens âgés et des parents, sous cet ordre traditionnel, les enfants doivent s'agir poliment sans désobéir à leurs parents au quotidien ; après le décès des parents,

¹²*Entretiens* 1.1, 7.22

¹³*Ibid.* 2.15

Confucius propose quand même de prendre trois ans de deuil. Cette proposition ne reste plus du tout chez les Chinois modernes, mais son esprit de l'amour familial influence les Chinois et va rester éternellement.

Il y a une autre sagesse philosophique majeure qui reste dans la doctrine de Confucius—le juste milieu. L'enjeu de cette sagesse consiste à suivre la voie de l'Univers, à ne prendre ni l'excès ni le défaut, à ne faire ni détruire la limite de l'existence des choses, ni empêcher leur avancement, toutes les intentions sont en effet la vertu suprême et les êtres humains se cultivent en équilibre avec toute la raison de l'Univers. D'après le confucianiste Zhu Xi, le juste milieu a une définition évaluée résumée par « la retenue » et par « la pondération », avec lesquelles, le Jun Zi devient plus calme, serein, paisible et tolérant.

Il est évident que Confucius représente juste une figure idéal de Jun Zi, son ambition consiste à cultiver ceux qui sont capables d'être vertueux et de servir les intérêts du pays. Comme Isocrate, ses pensées philosophiques restent certainement avancées dans sa période et sont dignes d'être renommées.

De toute façon, la redécouverte des pensées des grands Maîtres peut aider les hommes modernes à bénéficier de l'héritage de la sagesse des ancêtres et à connaître le processus du développement de toutes les civilisations humaines, les recherches comparatives des différentes civilisations peuvent être considérées comme un échange interculturel, dans la comparaison, on brise la distance de l'espace et du temps, on fait rencontrer deux civilisations différentes, on redécouvre finalement la brillante valeur de tous les êtres humains.

2. Méthodes prudentes et orientation de principe

Normalement, la méthodologie d'une thèse rassemble l'intégralité des éléments suivants : projet, stratégie, outil, méthode, preuve et résultat. Lorsque l'on rédige une thèse, il faut d'abord un plan, puis produire ce qui est étudié, à l'appui de tous des documents et des informations théoriques égalisés, ainsi que de convenables méthodes et des preuves suffisantes, obtenir finalement ce qui répond à la hypothèse au début.

Cette recherche comparative entre Isocrate et Confucius consiste à retrouver le contenu du trésor spirituel et théorique de deux pensées. Il s'agit d'une comparaison interculturelle, qui porte sur les rapports entre deux cultures, deux civilisations et deux idéologies.

Tout d'abord, l'interrogation sur les deux Maîtres concerne la distance du temps et de l'espace, les deux séries d'éléments tellement différents existent dans deux différentes époques et dans deux côtés du monde. L'entreprise de comparaison est difficile, mais cette difficulté stimule la curiosité et l'intérêt de la recherche, qui devrait aboutir à des résultats intéressants et surprenants.

La stratégie commence donc par la base de leur pensée—l'enseignement de la vertu, cela introduit ensuite leur objectif de l'éducation humaniste : l'excellent rhéteur-philosophe pour Isocrate et le Jun Zi pour Confucius, les deux objectifs manifestent mieux leur ambition générale portant sur premièrement l'homme idéal et deuxièmement sur la responsabilité soit patriotique, soit humaniste.

Il existe de grandes différences et de nombreuses ressemblances que l'on perçoit, à travers la comparaison, avec les qualités et les défauts de chacun. Finalement, on montre que les deux doctrines consacrent l'essentiel de leur contenu à un sujet commun—l'humanité en tant que qualité majeure. Ce que les deux Maîtres enseignent et propagent a pour but la perfection des êtres humains et d'une relation harmonieuse générale.

La comparaison est transversale et verticale, c'est-à-dire qu'elle porte non seulement sur une comparaison entre Isocrate et Confucius, mais aussi sur une comparaison entre ces deux maîtres et les penseurs qui leur sont contemporains, par exemple, pour Isocrate, les sophistes, Lysias, Platon et Aristote, etc.; pour Confucius, il est comparé avec le fondateur du taoïsme Lao Zi sur la doctrine de la voie, encore avec le confucianiste Xun Zi, etc..

Par ces comparaisons diverses, le caractère et l'essentiel de leur doctrine deviennent plus faciles à saisir et à comprendre. De plus, le support documentaire rend la recherche absolument sérieuse et fiable, toutes les comparaisons sont principalement issues des oeuvres d'Isocrate et de Confucius : quatre tomes des discours d'Isocrate en version française ; des livres classiques réaménagés par Confucius ou par Zhu Xi en versions française et chinoise.

Pour comprendre correctement leurs pensées, il n'est pas suffisant de lire seulement leurs propres oeuvres, il faut encore emprunter et analyser les critiques des auteurs ultérieurs qui apportent beaucoup de nouvelles interprétations. Pour Isocrate, les documents supplémentaires les plus importants sont « *Isocrate et son temps* » de Paul Cloché, « *les Orateurs antiques* » de Denys d'Halicarnasse, « *Arts libéraux et philosophie dans la*

pensée antique » d'Ilsetraut Hadot, « *Isocrate, Contre les Sophiste* » de Jean-Pierre Levet et Jia Baojun, « *Les oeuvres philosophiques, Dictionnaire I* » de Monique Dixsaut etc. ; pour Confucius, il y a « *le Bonheur selon Confucius* » de Yu Dan, « *les Commentaires des quatre Livres et des cinq Jing* » de Zhu Xi, « *Mémoires historiques* » de Sima Qian, etc.

Il y a beaucoup d'autres documents bibliographiques électroniques, par exemple, « *L'Eloge d'Isocrate à la fin du Phèdre* » de Robert Flacelière, « *Philosophie antique, Enjeux de la dialectique* » d'André Laks, et « *Rhetoric and philosophy in conflict: An Historical Survey, Isocrates and the power of logos* » de Samuel Ijsseling, etc. ; ou bien à travers les traductions de l'auteur de la thèse, par exemple, « *Annales des Han* » de Ban Gu, « *l'Anthologie littéraire* » de Xiao Tong, « *Rites de Zhou* » et « *Mémoires historiques* », etc.. Ayant les riches soutiens de ces documents autorisés, le travail de l'analyse et de la comparaison devient davantage assuré.

Effectivement, une thèse peut être considérée comme une synthèse des éléments essentiels qui composent l'ensemble de la matière de la thèse, par conséquent, pour mieux introduire la thèse, il convient d'en présenter le contenu à travers les concepts et les mots. Il existe trois centres d'intérêt principaux dans la thèse, l'éducation humaniste, la sagesse philosophique et l'influence des Maîtres. Chaque partie est divisée en plusieurs chapitres et points qui concernent précisément les ambitions et objectifs des deux auteurs.

Pour la première partie, les enjeux sont présentés par les mots suivants : morale, caractère, conduite, deux catégories de la nature, talent doué, vérité, esprit, réputation, comportements et paroles, amitié, héritage, religion, rites,

rhétorique, conditions, style, humanisme, coordination, ambition. Tous les mots peuvent formuler ensemble que : Isocrate et Confucius s'efforcent de développer une éducation humaniste visant en principe à développer sur la vertu.

Les gens qui sont naturellement portés à respecter la morale ou sont pourvus du talent de pratiquer la bonne rhétorique ont plus d'occasions de découvrir la vérité et de construire de bonnes relations humaines ; ceux qui savent encore mettre en pratique l'héritage des ancêtres et profiter des rapports entre l'enseignement et l'apprentissage pratique peuvent finalement devenir des hommes intellectuellement et moralement ambitieux.

Dans la deuxième partie, les mots importants concernés sont : sagesse, philosophie, limite, apprentissage, instruction, opposition avec les sophistes, valeur, esprit, opinion(doxa), réflexion, vérité, l'art oratoire, Jun Zi, Ren, piété filiale, juste milieu, voie, ordre, équilibre. Isocrate et Confucius possèdent leur propre sagesse philosophique, celle d'Isocrate fait attention à la faculté de l'opinion pour tirer profit de la connaissance apprise, pour redécouvrir la vérité et pour épanouir l'esprit, le tout à travers la manifestation de l'art oratoire bien compris; Confucius construit la figure du Jun Zi pour réaliser toute les qualités humaines qui permettent de suivre en équilibre la voie universelle du bien. Les deux Maîtres ont tous l'intention d'épanouir la qualité spirituelle de leurs disciples et de les conduire à la découverte des véritables réalités de la vie.

Leur influence dans la troisième partie porte sur mort, vivant, patriotisme, insuccès, guerre du Péloponnèse, réorganisation, hégémonie, démocratie, Macédoine, Alexandre, hellénisation, royaumes vassaux, confucianisme.

Evidemment, leurs idées politiques apparaissent dans les sphères nationales, en face séparément du déclin et des bouleversements d'Athènes, au morcellement de l'Etat Zhou, les deux Maîtres prétendent reconstruire la prospérité de la nation à travers la propagande politique, cependant, ils ont tous les deux échoué à réaliser cet idéal. Ils laissent quand même beaucoup d'autres trésors de pensée, même si Isocrate est moins célèbre que Confucius.

La richesse de leurs deux sagesses doit être connue et respectée. En rappeler le contenu et inviter à le respecter constituent la motivation qui a conduit à la rédaction de cette thèse.

Partie I

**Les rapports du maître et des disciples,
les méthodes d'éducation, la finalité
de l'éducation**

Chapitre1.Place de la morale

« N'oublions jamais que les êtres humains sont d'étranges créatures : nos pensées déterminent nos actions, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, que notre attitude conditionne tout. Les occupations quotidiennes de chacun de nous sont généralement assez similaires, mais nous leur donnons tous une explication différente. »¹⁴

Il y a évidemment une relation harmonieuse entre nos pensées et nos actions, généralement, ce sont des pensées qui déterminent des actions, tout ce que nous avons appris va refléter tout ce que nous allons effectuer. Nous voyons bien, dans différentes sociétés, que si nous possédons différentes idéologies, nous avons certainement différentes cultures et différentes méthodes d'agir ; que plus nous sommes bien cultivés, plus nos paroles et comportements sont justes et raisonnables.

Cela s'explique par une raison simple : l'enseignement influence directement l'idéologie de la personne, le rôle de l'enseignant reste bien important, de plus, la relation entre l'enseignant et l'apprenant, les contenus et les méthodes dont il s'agit dans le processus d'éducation vont donner une idée pour bien comprendre les deux sociétés dans deux côtés du monde, surtout la saisie de la finalité ou de l'ambition des deux enseignements est l'objectif final de cette recherche comparative. Nous nous en inspireront pour montrer l'intérêt de ce qu'elles peuvent apporter au monde d'aujourd'hui.

¹⁴ *Le bonheur selon Confucius*, Yu Dan p.143

Yu Dan : diplômée de littérature chinoise, professeur à l'Université de Pékin, a présenté une série de cours sur les *Entretiens*

La recherche sur des enseignements différents devient donc une entreprise intéressante, susceptible d'être d'un grand apport humaniste et interculturel. Comme les deux maîtres sont connus pour leurs doctrines sur la vertu et pour leur pensée éthique, la comparaison doit certainement être centrée sur la vertu et la sagesse philosophique.

1.Place de la morale

Depuis les époques anciennes, les gens évoquent souvent les questions morales : comment agir dans la société ; pourquoi devoir s'exprimer de cette manière ; va-t-on obtenir un bon renom ou au contraire souffrir d'une mauvaise réputation après avoir eu tel ou tel comportement ? En un mot, on fait attention à ses paroles et à ses comportements, on a l'intention de donner à l'entourage l'image d'un esprit réel, sérieux, apprécié, respectueux, harmonieux, et estimable.

Pour cette raison, l'homme s'intéresse à de nombreux thèmes relatifs à la vertu pour savoir ce que c'est que la vertu, d'où elle vient, si elle est issue d'une nature exceptionnelle ou si elle relève de l'apprentissage quotidien ? Ainsi que comment en hériter, comment la populariser, etc.. Elle évolue donc comme une question philosophique et pédagogique, s'associe toujours à l'humanité du monde entier.

On découvre partout l'importance de la vertu, on s'efforce de la constater et on en recherche la réalité. Au fur et à mesure de la progression de la réflexion, la vertu humaine devient un standard qui peut juger du vrai et du faux, du bien et du mal, un guide qui oriente vers la vérité et vers la sagesse. Sans aucun doute Isocrate et Confucius ont découvert l'importance

de la morale, comme ils sont sages, c'est donc impossible, pour eux, d'ignorer la réflexion sur ce point, elle est même pour eux un sujet considérable de recherche. Ils incitent vraiment l'un et l'autre à la pratiquer.

1.1 A propos de la vertu

Pour Isocrate, la vertu se voit comme un caractère personnel, elle est jugée tellement importante que non seulement elle permet de distinguer ceux qui ont une bonne conduite et ceux qui en ont une mauvaise, mais aussi qu'elle constitue une base pour bien vivre ainsi que bien travailler. La manifestation de la vertu peut assurer que l'homme est capable d'organiser ses affaires ou sa vie selon un ordre correct, juste et intelligent.

En examinant la vertu, Isocrate écrit qu'elle caractérise la nature humaine, mais tous les hommes ne sont pas également doués pour la pratiquer : il distingue l'homme bien disposé naturellement par bonne nature de l'homme mal disposé. Le premier peut avoir encore l'occasion de s'améliorer ou d'acquérir plus de valeur pendant son apprentissage ; mais le deuxième n'a aucune chance : selon Isocrate, il n'y a jamais, ou au moins en son temps, un art capable d'inculquer l'honnêteté et la justice aux gens peu disposés naturellement à la vertu¹⁵.

Evidemment, Isocrate divise la nature humaine en deux catégories : l'une est bonne, l'autre mauvaise, la bonne peut avoir le privilège ou la possibilité de pratiquer la vertu, mais l'autre, malheureuse, a moins de chance de le faire ou n'en a aucune. On ne peut pas discuter pour savoir s'il a raison ou non, mais il y a un point intéressant : pour Isocrate, il existe une

¹⁵*Echange*(XV) 274

inégalité dans la nature humaine, certains sont plus doués pour la vertu que les autres dès la naissance.

Il nous apparaît une question sérieuse : pour les gens peu vertueux ou même d'une nature mauvaise, il est impossible de devenir homme de bien. Ce point reflète une des pensées pédagogiques d'Isocrate : le talent doué est le plus important parmi les trois événements de l'apprentissage, par exemple, si quelqu'un possède un talent inné de parler, comme le courage en public, une voix et une netteté de diction etc., il pourra heureusement réussir très rapidement.

Ici, on introduit quelques exemples proposés par Isocrate. Ceux qui consacrent beaucoup de soins à des discours, sont les plus honnêtes gens, parmi les anciens, les plus grands orateurs et les plus illustres sont les meilleurs bienfaiteurs de l'Etat.

Solon : chef de la démocratie, la cité à cette époque fonctionne même sous l'ordre fixé par lui ; Clisthène, persuade par son éloquence, les Amphictyons de lui prêter de l'argent pour chasser les tyrans et fonder cette démocratie qui fut pour la Grèce l'origine de tant de biens ; Thémistocle, commande contre la Perse, conseille aux Athéniens d'abandonner leur ville, d'émigrer en Grèce, puis ils deviennent les maîtres ; Périclès, chef habile de la démocratie et excellent orateur, orne la cité de sanctuaires, de monuments et de toutes autres choses, on le juge digne de commander aux Grecs et au monde entier.

Les hommes qui font les grandes contributions à l'Etat possèdent naturellement une vertu reconnue, ils luttent contre les barbares ou les

tyrans, imposent aux citoyens d'obtenir un nouveau monde démocratique, tout d'abord, on les appelle « les hommes honnêtes », ils profitent de l'art de la parole pour persuader les gens d'arriver à la vérité avec ce caractère de base important.

Certains des hommes évoqués ci-dessus, sont les élèves des sophistes, d'autres reçoivent le nom de sophistes qui sont décriés et attaqués par Isocrate, cela démontre que ce n'est pas le talent de la parole qui pervertit les gens, mais les caractères innés ou les opinions morales qui les conduisent au bien ou au mal, à la vérité ou à l'erreur.

Avec ces idées, on comprend que la vertu ne peut pas s'enseigner, mais s'améliorer, le résultat est que certains peuvent progresser en vertu, d'autres ne peuvent rien faire. Cependant vient donc une autre question : ceux qui donnent les cours sur la vertu, ne sont pas nécessairement vertueux ; ceux qui suivent les cours, ne deviennent pas absolument des hommes vertueux.

Seulement quand on a l'ambition de suivre la valeur de la vertu, ainsi que l'envie d'être vertueux , de vouloir savoir comment se perfectionner, comment pratiquer ou connaître mieux ce que c'est la vertu, on peut vraiment parler ou agir selon l'ordre moral, finalement avoir l'occasion de devenir vertueux. Même idée chez Confucius qui déclare : « *le vertueux est nécessairement éloquent ; l'éloquent n'est pas nécessairement vertueux...* »¹⁶.(有德者必有言，有言者不必有德)

Quand on s'intéresse aux gens doués d'une bonne nature, il semble, à condition qu'ils désirent d'avoir l'ambition de bien parler, de persuader leurs

¹⁶Les *Entretiens de Confucius*, René Etiemble, Gallimard, Paris, 1989 cf.14.4,

auditeurs, d'obtenir la réputation et la confiance des citoyens, qu'ils peuvent toujours suivre l'esprit moral, en ne cessant pas d'améliorer leur vertu et d'apprendre à progresser, toujours avec un cœur pieux envers les dieux, honnête pour les concitoyens, ils deviennent finalement plus vertueux, plus intelligents, possèdent une capacité d'offrir au monde un discours de prestige, jusqu'à là, on peut dire qu'ils ne sont pas loin de la vérité.

Evoquons maintenant Platon, rival d'Isocrate, puisqu'il y a des idées ressemblantes mais aussi différentes. Selon Platon, il existe aussi de bonnes natures et de mauvaises natures, précisément, il y a trois genres de personnes différentes par nature, selon ces trois genres, il a même indiqué la partition de l'Etat idéal en trois classes : premièrement, la classe des penseurs, crée en or, elle est douée de l'intelligence, de la raison et de la capacité dominante ; deuxièmement, la classe des guerriers formée d'argent, celle-ci est équipée d'une volonté inébranlable, elle offre son courage, maintient la sécurité et la stabilité de l'Etat ; troisièmement, la classe des travailleurs et des productifs, faite en cuivre, qui est dirigée par la première et obéit à la deuxième, elle comprend les paysans, les artisans et les producteurs, etc..

Par là, on peut voir que dès la naissance, il existe des gens intelligents et des gens vulgaires, ainsi que des gens se distingueront dans différents métiers. Evidemment, les gens heureusement doués d'une bonne nature, notamment la première classe, peuvent parvenir à la vertu, comme ils sont en or, ils ont un niveau plus élevé que les deux autres classes, ils ont plus d'occasions de se perfectionner. Cependant, chaque classe possède sa propre vertu, même sans exception chez l'enfant, la femme ou le vieillard, c'est-à-dire que si chaque personne s'occupe parfaitement de ses charges,

elle est vertueuse, elle connaît bien le désir de bonnes choses, les choses avantageuses, utiles, par exemple : la femme administre bien sa maison, l'homme administre bien une cité¹⁷.

Pour le philosophe, la vertu est la connaissance réelle qui a besoin d'être trouvée dans l'âme humaine et qui conduit au bien, elle ne peut ni s'enseigner ni venir par nature, mais elle se présente comme une faveur divine, tout doit conduire à aspirer au bien, à faire ce qui oriente vers lui est utile. En effet, c'est une vertu abstraite, une opinion vraie, chacun s'en souvient ou s'élève vers elle dans l'intérieur de l'âme, chacun s'occupe de sa vie selon sa propre faveur divine.

Pour Platon la vertu s'acquiert par ascèse de l'âme, alors que pour Isocrate elle est le fruit d'un bon exercice de l'intelligence, les deux auteurs définissent différemment la vertu au niveau philosophique, pour arriver jusqu'à elle, ils proposent encore chacun ses idées.

Pour Isocrate, la vertu s'associe à la sagesse, tout d'abord, elle est appréciée parce qu'elle est la plus belle des habitudes de l'âme. La grande ambition de l'éducation d'Isocrate consiste en l'éloquence qui n'est pas simplement une question d'habileté de la parole, ni de rhétorique de la langue, en fait, elle est une recherche de la vérité que l'on exposera ensuite.

Cette recherche doit être faite avec intelligence et sens moral, sur une des questions nobles, comme cela est dit dans *l'Echange* « *quand un homme est décidé à prononcer ou à écrire des discours dignes d'honneur et de louange, il lui est impossible de choisir des sujets injustes, mesquins...* »,

¹⁷ *Ménon*, Platon 72c--73

ceux qui peuvent devenir vertueux, sont capables de rédiger des discours « *élevés, beaux et honnêtes, ils choisissent un sujet qui sert l'humanité et touche à l'intérêt général* »¹⁸.

Ils donnent aux auditeurs leurs opinions intelligentes et les conduisent philosophiquement à chercher la valeur de la vérité, leurs actions sont toujours efficaces, ils font que les auditeurs comprennent ce qui est bien, équilibré et harmonieux. Il est évident que le public croit plus volontiers ceux qui sont moralement droits, que ceux qui ont une mauvaise réputation, comme cela est dit dans l'*Echange* :

*« Qui ne sait en effet qu'un discours paraît plus véridique s'il est dû à une personne bien considérée que s'il vient d'une personne décriée, et que la démonstration fournie par la vie d'un homme a plus de force que celle que présente un discours ? »*¹⁹

Pour Isocrate, la possession de la bonne réputation est vraiment une chose importante et capitale, elle s'acquiert par une conduite vertueuse. En ce qui concerne la façon de développer la vertu, Isocrate pense à une seule solution : la pratique, seulement ceux qui essaient de s'améliorer par la réflexion morale, par l'appropriation du bien peuvent saisir les vraies valeurs, trouver la vérité du monde, il faut avoir pour but d'être vertueux, réfléchir toujours sur ce que l'on a appris et que l'on va développer.

La vertu doit consister en des qualités authentiquement utiles à la vie et à la cité, comme il donne de l'importance aux choses actuelles, selon ses pensées, à mesure que le temps passe, la vertu se trouve plus forte que la

¹⁸ *Echange*(XV) 276

¹⁹ *Ibid.* 278

richesse, plus utile que la naissance, un phare ou un support de la vie actuelle.²⁰

Par rapport à cette vertu concrète, Platon préconise une vertu relativement abstraite, comme l'objet ultime de son enseignement est de former les philosophes qui seront rois. Il préconise pour l'acquisition de la vertu une ascèse philosophique, autrement dit, une élévation de l'âme, comme il essaie de découvrir la vérité, il faut pratiquer des exercices de l'intelligence pour connaître la vraie morale.

1.1.1 La pratique de la vertu

Isocrate adresse ses conseils sur la vertu et la réalisation du « bien » dans plusieurs oeuvres, surtout on l'explique en énumérant des exemples dans deux ouvrages le *Panathénaïque*, *A Démonicos*. Il prétend que les exhortations peuvent servir d'abord aux particuliers et finalement à tous les Athéniens pour que son pays devienne le plus fort et le plus prospère. Dans les deux discours, il nous apprend comment enseigner la morale, comment gagner l'amitié, comment se perfectionner et il déclare que le plus important est de rechercher le but de toutes les questions évoquées.

Quant à Confucius, ses dialogues rédigés concernent essentiellement les questions humanistes, notamment la plus grande partie de leur contenu est constituée par des discussions sur la vertu qui se dit en chinois « De » (德). Dans l'ordre de la structure de ce caractère chinois, on découvre deux parties intéressantes : à la gauche, on a une partie pictographique signifiant « l'humain, l'homme » et à la droite, il y a un « coeur » s'installant en

²⁰ *A Démonicos*(I) 7

dessous, évidemment, les anciens Chinois avaient déjà compris que si l'homme voulait devenir une personne vertueuse et parfaite, il valait mieux qu'il se conduise honnêtement et pieusement à l'égard de la divinité, qu'il traite honnêtement son entourage, surtout qu'il ait le respect de ses parents et de son roi.

Toutes les actions et les paroles de l'homme de bien proviennent d'un coeur parfaitement accompli. Grâce à cette sagesse traditionnelle, Confucius construit ses doctrines morales qui comprennent plusieurs vertus concrètes, considérées plutôt comme des qualités personnelles, ainsi comme un critère ou une caractéristique permettant de distinguer l'homme de bien de l'homme mauvais. Revenons à Isocrate, il préconise plutôt une vertu sociale qui donne des exhortations au public pour permettre au peuple de se perfectionner dans toute la société.

Après avoir étudié des différents paragraphes du *Panathénaïque*, malgré de nombreuses remarques politiques, on peut encore trouver certains conseils sur la morale qui portent principalement sur l'importance de prendre soin de la santé physique et morale, plus précisément, Isocrate conseille au peuple de pratiquer quotidiennement la vertu, cela consiste à être poli et modeste envers son entourage, à bien s'abstenir de suivre les gens mauvais dans la vie sociale et d'avoir un coeur difficile à gâter devant un succès²¹. Surtout le dernier point rend compte d'une volonté plus importante, ceux qui ne cèdent pas à l'orgueil et ne tirent pas plus de joie des biens acquis par hasard que de ceux qu'ils possèdent dès l'origine sont jugés par Isocrate comme des hommes sages et complets.

²¹ *Panathénaïque*(IV) 30-32

Or, le succès et la richesse sont deux éléments qui séduisent les hommes recherchant l'aisance et détestant le travail, car une fois que l'on est parvenu à de grands honneurs et richesses, il est dur de retourner à la vie simple et ardue déjà passée, normalement, il est plus difficile de garder un honneur que de lutter avec acharnement.

Par conséquent, les vrais hommes justes ne permettent jamais à eux-mêmes de s'arrêter de se développer, en revanche, ils continuent de chercher à s'épanouir, de rester calmes, modestes et positifs. De ce point de vue, Confucius enseigne aussi des pensées semblables, il admet que tout le monde doit mener une vie agréable et magnifique, cependant « *pour un pauvre il est difficile d'être sans amertume, pour un riche il est facile d'être sans arrogance.* »²² (贫而无怨难, 富而无骄易)

A ce qu'on voit, les deux anciens maîtres posent la même norme pour l'homme de bien. Ce qui est très utile pour inspirer les gens d'aujourd'hui : il y a tellement de séductions à l'époque actuelle, très frivole que les gens ont souvent l'intention d'acquérir du renom et de devenir célèbres sans obstacle, donc même si l'on se trouve dans des circonstances favorables, on ne doit jamais perdre la pureté originelle de son cœur. Cette sagesse morale n'est pas la seule pensée qui s'épanouit dans les oeuvres des deux maîtres. Pour Isocrate, des enseignements concrets et pratiques sont exposés encore dans la lettre à Démonicos.

Il est très étonnant que presque toutes les idées exposées dans *A Démonicos* ont d'abondantes ressemblances avec celles que l'on trouve dans les *Entretiens*, il paraît que ces phrases sont issues de la plume d'un

²² *Entretiens* 14.10

même auteur, pourtant Isocrate et Confucius vivent dans deux endroits différents du monde, encore que Confucius soit né environ plus de cent ans avant Isocrate. En l'absence de toute influence réciproque, qui serait inconcevable, on peut conclure qu'à un certain moment la sagesse de l'esprit humain se manifeste identiquement sans frontière partout.

Dans cette lettre à *Démonicos*, on peut découvrir quelques aspects du thème de l'éducation morale. Tout d'abord, Isocrate explique à Démonicos comment faire connaissance avec quelqu'un pour obtenir un résultat stable et sérieux. Avant de construire une relation avec une personne, il vaut mieux « *examiner comment elle se comporte à l'égard des amis qu'elle a déjà* », ²⁴ ce fait est efficace pour éprouver les qualités de cette personne et pour confirmer la possibilité de construire cette relation. Une fois qu'on l'accepte, on doit se conduire comme un ami dans n'importe quelle situation.

Voici ce que dit Isocrate dans cette lettre : « *accepte au rang de tes compagnons non seulement ceux qui souffrent de tes malheurs, mais ceux qui ne jalouse pas ta prospérité...* » ²⁵, « *veille plus encore sur les secrets que sur les richesses qui te sont confiées en dépôt...* » ²⁶.

La confiance et la fidélité accordées aux amis sont aussi des attitudes importantes pour Confucius. Il emploie une métaphore pour montrer cette importance en disant qu'un chariot ne fonctionne pas sans timons et sans brancards. La confiance et la fidélité sont comme les timons ou les brancards entre les hommes ²⁷, qui peuvent assurer qu'il y aura moins de

²⁴ *A Démonicos(I)* 24, 25

²⁵ *Ibid.* 26

²⁶ *Ibid.* 22

²⁷ Cf. *Entretiens* 2.22

malentendu et plus de compréhension et de communication, autrement dit, l'homme moral trompe rarement ses compagnons, mais les aide, les encourage et les soutient.

Cependant, Confucius introduit dans ses dialogues une autre idée « *Avant toute chose, cultivez la fidélité et la bonne foi. Ne recherchez pas l'amitié de ceux qui ne vous valent pas...* », on n'est probablement bien d'accord avec la première partie portant sur la fidélité, mais pour le deuxième point, on doit garder un peu de doutes. Même si les gens ne vous valent pas, ils possèdent encore leurs propres avantages et connaissent ce que vous ne connaissez pas du tout.

Il n'existe jamais d'homme complètement accompli, si vous communiquez avec des gens différents, il y a de fortes chances de développer votre savoir-faire ou votre esprit humain, parfois ces communications sont vraiment possibles non seulement pour vous élever mais aussi pour faire progresser les gens moins cultivés. Peut-être qu'on pourrait comprendre cette phrase sous un autre angle : ce sont les vices, les méchancetés qu'il ne faut pas suivre.

En plus, pour gagner l'amitié, Isocrate attache aussi une attention à l'estime entre les amis : « *les uns se contentent d'estimer leurs amis lorsqu'ils sont présents, les autres leur donnent leur affection même lorsqu'une grande distance les tient éloignés* »²⁷, en distinguant deux types différents d'amis, Isocrate expose deux cas différents lorsque l'on rencontre un sujet pareil. A l'évidence, la distance de l'espace ou du temps parvient facilement à défaire la relation des hommes malhonnêtes, mais entre les

²⁷ A *Démonicos*(I) 1,2

hommes nobles et bien élevés, il n'y a aucun risque de l'effacer.

Selon ces courtes phrases citées, on peut dire que pour gagner une amitié, chacun doit respecter son engagement dans la relation avec les amis, chacun doit supporter des épreuves venues de l'extérieur. Afin de prouver une grande attention à son amitié et une fidélité pour sa conservation, il faut que l'on traite ses amis toujours de la même façon dans n'importe quelle situation et surtout, si l'on veut que l'amitié soit véritable, il est nécessaire d'être fidèle, aimable et respectueux envers les amis, de les estimer chaleureusement, de les engager à se développer, si l'on fait bien l'attention sur ce point, l'on peut vraiment mériter le nom d'honnête homme, autrement dit, seulement les gens de bien connaissent ces principes pour garder l'amitié. Il y a des idées similaires dans les *Entretiens* : « *qui fait montre de rigueur attentive et d'affabilité mérite le nom de gentilhomme, rigueur attentive pour ses amis, et affabilité pour ses frères* »²⁸. (切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡)

Sans doute, la conservation de la relation amicale nécessite absolument une estime cordiale, comme Isocrate l'écrit « *la louange est le commencement de l'amitié, le blâme, celui de la haine* » car « *souvent le tort que l'on cause par ses paroles, on doit l'expier par ses actes* »²⁹, on découvre ensuite l'importance de la parole.

En face d'une relation amicale, ou même simplement dans des rapports avec les gens du peuple, on reconnaît une grande importance à l'usage de la parole, en posant non seulement la nécessité d'une louange adressée aux autres personnes de bien avec laquelle on fait progresser la relation et on

²⁸ *Entretiens* 13.28

²⁹ *A Démonicos(I)* 33

stimule l'affection ou la confiance des personnes concernées, mais aussi la nécessité d'une réflexion avant le commencement de la parole, la pensée correcte avancée est considérée comme très importante.

Mais c'est vrai que la louange est de manière indispensable apportée si réellement les amis se trouvent devant un succès dans leur travail, dans leurs efforts persistants. Si en revanche, on leur attribue chichement les belles marques d'estime, d'une part on va perdre facilement leur amitié et n'obtenir non plus un utile guide de vie, mais encore on va petit à petit s'éloigner de l'esprit moral.

De toute façon, Isocrate conseille au peuple une éducation morale, pour que les gens soient vertueux, puissent offrir aux amis un encouragement sincère et une appréciation cordiale, pour agir toujours avec intelligence ; il connaît aussi la théorie que moins il y a de paroles malheureuses, moins il y a de torts créés ; plus de prudence portée, plus de renommé gagnée.

D'après Confucius, la prudence de la parole et sa modération se trouvent aussi dans une place élevée : « *...si tu te trompes rarement dans tes propos, et si tu n'as que rarement lieu de te repentir de tes actions, ta carrière est toute faite.* » (言寡尤，行寡悔，禄在其中矣), « *qui est animé de la vertu suprême hésite à parler...ce qu'on pratique difficilement, comment en parlerait-on facilement.* » (仁者，其言也切...为之难，言之得无切乎)³⁰. L'hésitation de la prise de parole devient une vertu précise, Confucius attaque une liaison de la parole entre les influences de l'action et de la carrière, si l'on fait attentivement ressortir ses propos pertinents, on a plus d'occasions d'acquérir des accords de son entourage, et même d'avoir une

³⁰ *Entretiens* 2.18, 12.3

aide pour l'exercice du métier.

Pour Confucius ce conseil consiste surtout à aider les gens qui veulent obtenir une charge officielle. Quand l'homme se charge d'un poste, il lui est impossible de cacher ses avis, dans ce cas-là, le plus important est de savoir ce qui doit être dit ou ce qui ne doit pas l'être et de connaître le bon moment pour s'exprimer. L'homme doit renoncer à s'exprimer sans réflexion au lieu de parler pour ne rien dire, toutes les paroles que l'on va émettre doivent être méditées, cela est démontré de même dans les *Entretiens* :

*« écoute beaucoup, laisse de côté ce qui est douteux et ne répète le reste qu'avec prudence...observe beaucoup, laisse de côté ce qui est suspect, et n'adopte le reste qu'avec prudence, de cette façon tu n'auras que rarement lieu de te repentir... »*³¹
(多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔)

Très logiquement Confucius donne à ses élèves une méthode pour savoir comment on peut agir avec prudence : il faut observer et écouter les autres le plus possible avant de s'exprimer, car après avoir bien médité sur le sujet sur lequel on va discuter ou travailler, on s'exprimera de manière plus pertinente.

Plus concrètement, Isocrate avance des méthodes. Comme la langue court devant la pensée, il déclare qu'il y a deux circonstances dans lesquelles on peut prendre la parole : soit lorsqu'on connaît parfaitement la question évoquée, soit quand on a une contrainte, aucun autre cas n'existe où la parole soit meilleure que le silence :

³¹ *Ibid.* 2.18

« toutes les paroles que tu as l'intention de prononcer, médite-les d'abord ; chez bien des gens, la langue court devant la pensée. Réfléchis que rien n'est stable dans les événements humains, tu ne connaîtras ainsi ni l'excès de joie dans le bonheur, ni l'excès de souffrances dans l'adversité. Limite à deux les circonstances dans lesquelles tu prendras la parole : soit qu'il s'agisse de questions que tu connais parfaitement, ou que tu sois contraint de donner ton avis. Ces deux cas sont les seuls où la parole est meilleure que le silence ; dans tous les autres, mieux vaut se taire que parler. »³²

En plus, il y a aussi d'autres cas où l'on est obligé de savoir s'il est opportun, selon Confucius, de prendre la parole. Il conseille aux disciples de ne pas insister pour conseiller les amis ou le roi sans avoir connu la réussite, sinon ils s'exposeront à la disgrâce ou bien à une rebuffade. Le maître dit *« sévérité envers soi-même et indulgence envers les autres tiennent le ressentiment à distance »* (躬自厚而薄责于人, 则远怨矣)³³. Comme Isocrate le conseille pareillement à Démonicos *« Ne multiplie pas tes entretiens avec les mêmes interlocuteurs et ne les prolonge pas sur les même sujets, tout comporte une satiété. »*³⁴

Cela demande de connaître comment et quand parler aux compagnons ou aux rois, c'est un savoir qui permet de s'imposer des limites. Il faut non seulement exposer les conseils mais aussi surtout déceler la pensée intime des gens d'après leur air et leurs paroles. Si les gens n'acceptent pas les mots ou s'ils estiment que l'on a déjà trop parlé dans le dialogue, on doit s'arrêter au bon moment pour qu'ils n'éprouvent pas de ressentiment.

³² A Démonicos(I) 41-42

³³ Entretiens 15.15

³⁴ A Démonicos(I) 20

Or, c'est une habileté raisonnable et utile de défendre l'amitié, mais on entend souvent une autre admonition : « *les bons conseils choquent les oreilles, un bon remède est amer à la bouche.* », quant à la réaction des hommes qui reçoivent les conseils, il semble que généralement, les bons conseils, ils ne prennent pas plaisir à les entendre. Les hommes droits peuvent réfléchir sur ce point puis corriger leurs propres défauts en prenant exemple sur les qualités d'autrui. Progressivement, ce genre d'homme attire de plus en plus de compagnons, ils ne sont jamais solitaires.

Hors la prudence et cette habileté de la parole, Isocrate et Confucius soutiennent encore beaucoup d'opinions sur les actions humaines, en enseignant que l'on peut bien savoir contrôler ses actions, son humeur, ses attitudes et habitudes personnelles.

Ici, on introduit « la première impression personnelle » du quotidien qui est souvent le premier jugement envers quelqu'un et aussi un facteur décisif et primordial pour se rapprocher ou s'éloigner des compagnons, étant donné que les gens bien formés savent se comporter en étant prudents et calmes, ne faire jamais preuve d'une joie et d'un chagrin extrême, ne pas se mettre facilement en colère ou ne se plaindre non plus sans raison. Si l'on se conduit ainsi, il fait comprendre que l'on est intelligent et sage et non pas frivole ou vulgaire, que l'on est proche des autres. Cela apparaît rapidement, en outre, on va certainement gagner une confiance considérable.

Isocrate expose principalement deux aspects de cette doctrine, dans le *Panathénaique* aux paragraphes 30 et 31, il demande quels sont les esprits bien formés ? Tout d'abord :

« Ceux qui se comportent honorablement dans les incidents de la vie quotidienne, qui se façonnent une opinion adéquate aux circonstances et capable de viser dans la plupart des cas, en suite, ceux qui nouent un commerce de courtoisie et d'équité avec leur entourage familial, qui supportent avec sérénité et facilité les caractères déplaisants et les difficultés d'humeur, qui se montrent les plus doux et les plus modérés qu'il soit possible à l'égard de ceux qui constituent leur compagnie ; encore ceux qui sont maîtres en toutes circonstances de leurs plaisirs, qui ne sont pas abattus par le malheur, qui devant lui se comportent en hommes avec une attitude digne de la nature qui nous a été donnée... »

Il y a deux points essentiels : l'homme doit être le maître de son humeur et il faut qu'il se montre le plus doux et le plus modéré possible toujours avec de la courtoisie et de l'équité en face de ceux qui l'entourent. En plus, dans la lettre *A Démonicos*, Isocrate rappelle encore cette question plusieurs fois, au paragraphe 20 il disait *« sois courtois, sois affable dans tes propos : la courtoisie est dans l'accueil que l'on réserve aux personnes que l'on aborde, l'affabilité dans l'agrément des propos qu'on leur tient »*.

Le fait que l'on se contrôle est une condition préalable. On peut alors devenir courtois et doux, être dans de bonnes dispositions à l'égard de son entourage, si bien que l'on obtient de bons résultats dans la vie sociale. Dans toutes les circonstances, les gens ayant un esprit pondéré peuvent prendre en considération la situation générale au lieu de ne viser qu'à leur intérêt personnel. Dans cet esprit, ils restent sereins devant les événements imprévus. Comme leur humeur ne varie pas facilement, ils sont dans des dispositions stables et se mettent volontiers à la place des gens qui sont

autour d'eux. Réellement, ceux qui acquièrent cette qualité sont peu nombreux, mais ils possèdent vraiment une grande sagesse, leur coeur est ouvert et fraternel, ils se conduisent de manière idéale.

Dans les descriptions de Confucius, le sage est présenté exactement comme l'homme idéal selon Isocrate : « *le Maître obtient son information du seul fait qu'il est cordial, amène, poli, frugal et modeste...* » (夫子温良恭俭让以得之)³⁵. Ce sont les cinq qualités choisies par Confucius pour conclure qu'un homme est bien formé. Grâce à ces qualités, il a pu acquérir une grande renommée et un traitement honorable pendant ses voyages dans les royaumes qu'il a successivement visités.

Dans leurs oeuvres *Panathénaïque*, *A Démonicos* et *les Entretiens*, Isocrate et Confucius conclurent encore d'autres points importants concernant la pratique sociale pour que quelqu'un soit considéré comme un homme de bien. Chez eux, il y a une demande adressée à l'homme accompli : ne jamais cacher la faute commise par soi-même. A cet égard, ils pensent identiquement tous les deux : faute non corrigée est faute en vérité.

Lorsque l'homme accomplit un acte ou prononce une parole, il est dans son droit ou bien il a à en rougir et à éprouver de la honte, mais il vaut mieux qu'il puisse ensuite bien découvrir ce qui est mal et se corriger le plus tôt possible avec une attitude active relevant de son initiative afin de mettre un terme à la faute au lieu de la laisser continuer à devenir plus sérieuse.

Les deux Maîtres estiment que l'existence de la faute commise ne peut plus être éliminée, quelle que soit l'attitude de l'homme, au moins lui-même,

³⁵ *Entretiens* 1.10

sera la seule personne qui ne l'oubliera jamais. En outre, il y a encore réellement ses parents, ses amis, même les lois et les dieux qui le regardent probablement toujours avec des yeux qui le surveillent. Par conséquent, dans le paragraphe 16 de la lettre *A Démonicos*, Isocrate entreprend d'éduquer son lecteur en disant qu'il faut envisager sérieusement chaque acte commis ou chaque parole prononcée, en pensant à sa conscience personnelle, au respect dû parents et aux amis, à la soumission envers les lois et même à la peur des dieux.

Quant à Confucius, la reconnaissance par un homme de ses fautes est, pour lui, affaire de vertu personnelle. D'abord, il donne un exemple négatif en expliquant que « *Quand un homme vulgaire faute, il cherche toujours à sauver les apparences* » (小人之过也 比文)³⁶. Par rapport à l'homme pourvu d'un bon caractère qui sait certainement corriger sa faute, l'homme qui cache sa faute mérite des critiques et il semble vulgaire et doué de moins de valeur morale, en réalité, il n'est pas facile pour lui de prendre conscience de sa faute.

Confucius déclare encore qu'il «... *n'a jamais rencontré un homme qui fût capable de découvrir ses propres fautes ou d'instruire son propre procès.* » (吾未见能见其过而内自讼者也)³⁷. On peut trouver à partir de cette description que l'homme parfait, mentionné souvent par Confucius est une figure idéale. Le visage est vivement impressionné par ce constat : il y a beaucoup plus de gens qui voient clairement les fautes d'autrui que les leurs ; qui refusent d'admettre leur faute et même l'imputent aux autres gens, de l'ancienne époque à aujourd'hui, ce type d'homme existe partout. Donc, le Maître compte mettre en valeur cette figure idéale pour que les gens

³⁶ *Entretiens* 19.8

³⁷ *Ibid.* 5.27

puissent suivre un exemple correct.

Pour résoudre le problème posé, Confucius évoque deux aspects, l'un concerne la personne elle-même, l'autre son l'entourage. Pour soi-même, le Maître dit :

« ...L'essentiel serait pourtant d'en tirer les conséquences, et de nous amender...serait pourtant d'en comprendre les mobiles. Je n'ai que faire de ces gens qui se réjouissent étourdiment d'être approuvés, ou qui acceptent les admonestations sans s'amender. »³⁸

(改之为贵...绌之为贵。说而不绌，从而不改，吾末如之何也已矣)

L'homme doit bien accepter les conseils apportés par d'autres personnes, puis les analyser sérieusement dans leurs réalités, leurs logiques et leurs raisons, l'essentiel est de se retrouver dans un esprit raisonnable, qui sera favorable à une évolution. A la demande de l'entourage pour l'aider à progresser, on doit s'exprimer avec tolérance.

Un jour, Confucius était arrivé à une petite commune où les gens étaient sourds à tout enseignement, le maître accepta encore une entrevue avec les jeunes garçons, il dit « ...laissez-le venir, ne le repoussez pas. Pourquoi tant de sévérité ? Ce garçon s'est purifié pour cette visite, considérons seulement cela, et ne tenons pas compte du reste. »(与其进也，不与其退也，唯何甚？人洁己以进，与其洁也，不保其往也)³⁹.

Devant un homme fautif ou qui accepte difficilement les enseignements

³⁸ *Ibid.* 9.24

³⁹ *Ibid.* 7.29

des autres, on exige de ses compagnons qu'ils jouent un rôle actif afin de lui offrir une occasion de découvrir sa faute, de s'engager à l'affronter courageusement en ne subissant ni pression ni blâme, ce qui est important encore est d'accepter de faire des efforts et d'adopter une attitude correcte en face de ses fautes.

Quand quelqu'un progresse dans ses actes et dans ses paroles, les gens font plus attention à sa nouvelle qualité personnelle qu'ils n'explorent son passé, puisque l'on ne regarde que les apparences manifestées à présent. Par conséquent, si quelqu'un a eu une mauvaise réputation ou a semblé peu cultivé et se présente par la suite devant les gens après avoir amélioré sa conduite et ses connaissances, il peut absolument recevoir une bonne réputation, cela est bien considéré par Isocrate et Confucius comme un des objectifs pour qui souhaite se perfectionner.

Pour quelles raisons encore Isocrate accorde-t-il une si grande attention à l'acquisition de la bonne réputation ? La raison principale est à chercher dans son esprit civique avec lequel il donne l'exemple aux concitoyens de travailler moralement pour leur intérêt et pour leur développement, d'autre part, la réputation peut être utile pour aider à donner plus de confiance et à ajouter du lustre à des paroles ou à des actes de ceux qui ont pour but de diriger les citoyens ou de les conseiller, ces gens illustres peuvent continuer de consacrer leurs forces au développement de l'Etat.

Pour obtenir la bonne réputation, Isocrate propose d'abord de composer des discours avec un coeur comme on l'a évoqué précédemment, les orateurs doivent en premier lieu être moralement justes et droits, il leur appartient de choisir un sujet beau et élevé, concernant les sentiments

d'humanité afin de conduire les auditeurs dans le monde de l'esprit pour atteindre comme résultat de leur faire développer leur intelligence et leur sens moral, généralement, leurs discours prononcés paraissent plus véridiques et plus persuasifs, ceux qui veulent bien se perfectionner en seront sûrement de grands bénéficiaires.

En suite, le plus important est de transmettre l'héritage de l'honnêteté des parents ou des ancêtres, car la permanence de leur esprit est toujours considérée comme la marque d'une civilisation traditionnelle qui symbolise l'esprit général de cette nation, son intérêt pour la prospérité de l'Etat, ainsi que la richesse de son intelligence. Isocrate les mentionne partout dans ses discours et à partir de ses propositions, on voit bien ce qu'est son enthousiasme pour la présentation de l'héritage ancestral.

Dans le discours *Evagoras*, Isocrate exprime avec passion l'éloge des héros athéniens et surtout leurs exploits. Ce qui donne plus de différence importante est qu'Evagoras mérite vraiment d'être vanté, il a pu faire la guerre à toute l'Asie alors qu'il ne possédait qu'une seule ville, c'est son courage et sa sagesse qui lui ont permis de diriger les Grecs dans la lutte, c'est aussi son esprit moral qui a stimulé celui de son peuple qui a eu confiance en sa direction et cru aux succès de tous les efforts accomplis.

En effet, ce discours est adressé à Nicoclès, fils d'Evagoras, comme un éloge funèbre afin de célébrer la mort de son père et de lui conseiller de l'imiter et de continuer à pratiquer la même vertu que ce grand homme, au fond du coeur d'Isocrate Evagoras est considéré comme un représentant d'une figure vertueuse.

Parmi les grands hommes de son temps-là, il est le seul à avoir été capable de réaliser de tels exploits dans sa vie politique et le seul qui peut *« s'ériger en souverain absolu, rétablir sa race, exclure de l'Etat, ceux de ses concitoyens qui étaient barbares, il a fait des Grecs, d'efféminés qu'ils étaient, il en a fait des guerriers, d'une population obscure il a fait un peuple célèbre »*⁴⁰. Isocrate le présente encore comme méritant une gloire immortelle, il déclare dans ce discours qu'Evagoras *« a vécu sans discontinuer, dans un bonheur plus grand et avec plus de faveur des dieux que nos ancêtres...Evagoras a été non seulement le plus extraordinaire, mais le plus heureux des hommes »*⁴¹.

Grâce à sa direction efficace et surtout à la grandeur de ses exploits, les Grecs trouvent en lui un exemple, une modèle de courage et d'intelligence. Il représente ce que doit être un bon dirigeant au service de la civilisation grecque, dont les valeurs se transmettent de génération en génération.

Cette idée sur l'héritage de l'esprit se manifeste aussi dans le discours *A Démonicos*, mais ici Isocrate propose à Démonicos d'être l'héritier d'une tradition de vertu, qui se manifeste pour la crainte des dieux, l'honneur rendu aux parents, le respect des amis, l'obéissance aux lois établies. Au milieu du discours, Isocrate déclare encore :

« Imite les mœurs des rois et conforme-toi à leurs habitudes...obéis aux lois que les rois ont instituées, considère que leur volonté est la plus impérieuse des lois, car autant le citoyen d'une démocratie doit être attentif aux désirs du peuple, autant le

⁴⁰ *Evagoras*(IX) 66

⁴¹ *Ibid.* 70,71

*sujet d'une royauté doit respecter son roi . »*⁴²

Au delà, il montre encore que pour être droit et pour avoir plus de possibilité d'acquérir une bonne réputation, il faut respecter et imiter dieux et ancêtres et apprendre à pratiquer la vertu. Effectivement, la morale tient une grande place dans l'enseignement d'Isocrate, ce maître « *suit la morale des ancêtres, respecte les dieux et observe la justice* », toutes les idées communes sont « *la plus sûre garantie du bonheur pour les individus et pour les peuples* »⁴³. Ces idées sont certainement communes pour les deux maîtres, Confucius prend aussi sa propre prédication pour respecter la tradition et la sagesse des ancêtres, il prétend enseigner la morale et la pratiquer.

Pour les deux maîtres, la vertu est une base intellectuelle de leur enseignement, en la transmettant, ils honorent les ancêtres et héritent plus ou moins de ce qui peut favoriser leur ambition pédagogique et sociale.

1.2 L'héritage de la vertu au niveau de la pensée religieuse

Effectivement, imiter les bonnes actions des dieux pour acquérir une belle réputation est un des résultats procédant des idées religieuses d'Isocrate. Pour comprendre comment il a pu trouver un tel enseignement pour la pratique de la vertu qui intéresse la religion, on peut l'analyser d'abord sur la base de ses trois attitudes religieuses.

Premier point, Isocrate recommande une grande piété à l'égard des

⁴² A *Démonicos*(I) 36

⁴³ *Isocrate(I), Isocrate chef d'école* p.IX

dieux qui sont plus puissants et plus intelligents que l'être humain, qui peuvent protéger les hommes, leur société et même diriger leur vie, les dieux possèdent absolument le pouvoir et la puissance pour le destin du monde entier, Isocrate semble croire aux dieux pour faire savoir qu'il existe une force idéale ou utile qui peut aider les hommes ou un Etat devant la difficulté.

Selon cette grande piété, les dieux sont parfaits et mystérieux dans le coeur profond d'Isocrate, ils peuvent faire tout ce que les hommes sont capables de faire ou même ne sont pas du tout capables de faire, surtout les dieux vénérables donnent des leçons aux hommes et les guident moralement dans leur vie.

Isocrate déclare dans l'*Echange* : « ...la supériorité dans le présent et dans l'avenir n'est accordée par les dieux qu'aux gens les plus pieux et les plus zélés à leur rendre un culte... »⁴⁴, et à la fin de ce discours il exprime un succès souhaité « je sais en effet que j'en ai fait un pieux et juste usage à l'égard des dieux ; si donc ceux-ci prennent quelque intérêt aux affaires humaines, je crois qu'ils ne m'oublieront pas non plus dans les circonstances présentes. »⁴⁵.

Quand Isocrate s'interroge sur sa croyances, il témoigne d'un vrai respect pour les dieux dans sa parole. Pour lui, tout ce qu'il a fait a pour but de plaire aux dieux, de montrer de la piété et de faire savoir qu'il respecte les codes du destin et qu'il connaît mieux la grande force des dieux et même la nécessité de croire en eux.

⁴⁴ *Echange*(XV) 282

⁴⁵ *Ibid.* 321

Grâce à cette pensée, Isocrate conseille au peuple de devoir imiter ce qui est bon et droit chez les dieux afin de devenir des gens aussi droits et respectables que possible à l'exemple de dieux, mais en réalité, Isocrate déclare aussi qu'il a vraiment la crainte des dieux. Mais, dans d'autres contextes, il estime qu'il ne sait pas si les dieux existent ou pas, on peut dire qu'Isocrate est agnostique.

En fait, on trouve le terme « agnosticisme » dans le dictionnaire : « *doctrine philosophique qui déclare l'absolu inaccessible à l'esprit humain et professe une complète ignorance touchant la nature intime, l'origine et la destinée des choses* »⁴⁶. Au delà, Isocrate est quelqu'un qui ne sait rien sur l'existence des dieux.

Presque à la même époque, un autre penseur grec Protagoras a proclamé la même opinion notoire sur les divinités : « *sur les dieux, je ne puis rien dire, ni qu'ils soient, ni qu'il ne soient pas. Trop de choses empêchent de le savoir, d'abord l'obscurité de la question, ensuite la brièveté de la vie humaine* » et « *l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de leur nature ; de celles qui ne sont pas et de l'explication de leur non-existence* »⁴⁷.

Sur les dieux, il ne peut rien savoir, ni s'ils existent, ni s'ils n'existent point, ni comment ils se présentent, ni s'ils sont des êtres imaginaires, avec lesquels l'homme peut se rassurer à l'idée de leur protection, de leur aide comme support et guide de l'âme morale. C'est évident que pour ces agnostiques, Dieu est chose mystérieuse qui est jugée inconnaissable, ils ne savent pas si Dieu existe réellement mais ils veulent essayer de chercher

⁴⁶ *Le petit Robert* 2011 p.50

⁴⁷ *Théétète Platon* 151e-152c

avec un coeur neutre mais fervent.

Isocrate conseille à propos de Busiris, dans le discours du même nom, de croire que les dieux « *naissent pourvus de toutes les vertus et ils sont toujours pour les autres des guides et des maîtres dans les plus belles actions* »⁴⁸. Dans l'*Echange* il enseigne que l'homme, à la différence des dieux, est tantôt d'une bonne nature, tantôt mal disposé pour la vertu, les dieux respectables sont considérés comme les guides sur la voie de la vertu, le peuple doit bien imiter et suivre leurs bonnes actions, ils sont plus raisonnables que les hommes.

En plus, les dieux ont le droit de donner à leurs descendants la force, la beauté, la renommée et la richesse, comme le dit Isocrate dans l'*Hélène*. Zeus réserve avec prédilection la beauté à Hélène, et la force à son fils Héraclès en le mettant amoureuxment dans un péril pour qu'il puisse mériter une renommée immortelle, Hélène dispose aussi bien de la sagesse et du courage que de la beauté. Leur nature est vraiment illustre. Dieux et demi-dieux sont puissants, ils peuvent devenir des modèles pour l'esprit.

Avec une attitude pieuse et mystérieuse, Isocrate demande au public de les révéler et de leur présenter des marques d'honneur, et il montre aussi qu'il est efficace de les prier au sujet de la vie humaine :

« ...la piété des Egyptiens et leur culte des dieux méritent d'être loués et admirés... tous les gens qui ...font soit pour la sagesse, soit pour quelque autre vertu, concevoir d'eux une opinion supérieure à leur mérite, ceux-là font du mal à ceux qu'ils

⁴⁸ *Busiris*(XI) 41

trompent ; mais pour ceux qui ont été si avancés dans les choses divines qu'ils nous présentent la protection des dieux et les châtiments qu'ils infligent comme supérieurs à ce qu'ils sont réellement, de telles gens rendent les plus grands services à la vie humaine. »⁴⁹

Même dans l'*Echange* quand Isocrate parle de la supériorité, il pense aussi que dans le présent et dans l'avenir, seulement ceux qui sont les plus pieux et les plus zélés à rendre un culte aux dieux peuvent se faire accorder la supériorité par les dieux⁵⁰. Pour Isocrate, les dieux sont puissants, mystérieux, et sages, l'homme ne sait rien sur ce que le destin doit lui apporter. Une seule chose est sûre : il faut prier pour obtenir une protection, on doit faire preuve de piété à l'égard des ancêtres et aussi à l'égard des dieux. C'est là une obligation sociale.

En outre, Isocrate a beaucoup parlé de cette piété dans plusieurs discours, parfois il exprime un souhait de prier les dieux avec la parole qu'il est en train de rédiger, et parfois il tombe dans le souci de ne pas les affronter. Surtout Isocrate distingue les dieux des héros de la vie réelle, au fond de son coeur, les dieux sont les êtres vraiment supérieurs et les plus respectables de l'univers, mais dans la vie réelle de l'être humain, Isocrate a aussi envie de chercher certains modèles pour encourager l'âme des hommes ou donner à ceux-ci la preuve d'une protection qui existe réellement, alors que des grands héros dans les guerres ou des gens qui ont eu de magnifiques contributions sont jugés tellement justes et droits qu'ils peuvent se charger du trouble du monde.

⁴⁹ *Busiris*(XI) 24

⁵⁰ *Echange*(XV) 282

Evagoras est un des modèles importants pour Isocrate, il laisse après lui la stabilité de la société, l'unité de l'Etat, l'établissement des lois, surtout une conservation éternelle de la gloire nationale. Isocrate loue non seulement fortement ce grand dirigeant politique pour ses exploits et son esprit accompli, mais aussi il le considère comme représentant de la vertu et comme exemple du pouvoir, du courage et de la sagesse , même s'il embellit les faits réels et commet des exagérations.

Le maître dit « *personne, ni mortel, ni demi-dieu, ni immortel, personne ne sera découvert qui ait occupé le pouvoir royal de façon plus noble, plus brillante et plus pieuse qu'Evagoras* »⁵¹, Isocrate manifeste beaucoup de louange et même il regarde Evagoras comme faisant partie de la catégorie des demi-dieux, « *la plupart et les plus célèbres des demi-dieux...tombent dans les pires catastrophes, Evagoras a été non seulement le plus extraordinaire, mais...le plus heureux des hommes.* »⁵², selon Isocrate, un tel homme est vraiment digne de l'immortalité comme certains ancêtres. Il est grand par son héroïsme guerrier, mais aussi par son caractère moral, il mérite aussi un renom éternel.

Parfois, Isocrate considère les héros, par exemple Evagoras, comme des demi-dieux et leur compose une figure immortelle pour que l'on ne les oublie jamais et qu'on puisse les ériger en exemples parfaits, ils deviennent alors des « dieux mortels » différenciés des « dieux immortels ».

En résumé pour Isocrate, même s'il n'est pas vraiment croyant, la religion est quand même utile en tant que piété à l'égard de quelque chose de sacré. Elle est aussi une pratique sociale, avec laquelle l'homme peut

⁵¹ *Evagoras*(IX) 39

⁵² *Ibid.* 70

trouver un modèle pour se perfectionner, avoir un contrôle sacré des actions et des paroles et aussi se rassurer en pensant qu'il y a une puissance qui va guider son destin et améliorer sa vie, la religion est donc « ...*sinon un système de vérités bien établies et indiscutables, du moins une force capable de prévenir ou d'arrêter la dislocation de la société...* »⁵³.

Confucius attire aussi beaucoup l'attention sur la réputation et l'héritage des ancêtres dans ses dialogues. Selon Confucius, pour être un homme de bien, on doit avoir, comme l'un des buts principaux dans la vie de lutter pour obtenir une bonne renommée : « *l'honnête homme enrage de disparaître de ce monde sans avoir illustré son nom* » (君子疾没世而名不称焉)⁵⁴, il y aura certainement un regret pour un homme qui veut essayer de devenir droit et intelligent s'il commet une faute qui va menacer son renom, l'homme honnête tente toujours de laisser derrière lui un bon souvenir de ses bonnes actions non seulement matérielles, mais aussi spirituelles. Tout d'abord, on parle un peu de sa pensée religieuse.

Quant à la pensée religieuse relative à l'acquisition de la renommée, Confucius n'a pas beaucoup parlé du ciel ou de dieux comme Isocrate, puisqu'il est aussi typiquement agnostique, mais parfois quand il se sent impuissant, il demande aussi l'aide de la puissance du Ciel (天, *tian*)⁵⁵, dans les dialogues entre lui et ses disciples il y a beaucoup d'évocations de son attitude à l'égard du Ciel, il demande à quelqu'un de faire ses dévotions au Ciel pour rendre efficaces ses prières ; encore une autre fois où le Maître

⁵³ *Isocrate et son temps* p.17

⁵⁴ *Entretiens* 15.20

⁵⁵ A l'époque de Confucius et des années antérieures, les ancêtres chinois imaginent qu'existent les Dieux dans le Ciel, qui sont responsables de toutes les contributions et agressions du peuple, puisqu'ils sont encore faibles devant la Nature, ils comptent sur les Dieux.

tombe gravement malade, il semble d'après sa réponse aux disciples qu'il a déjà prié longtemps les Esprits du Ciel et ceux de la Terre pour demander une guérison.

Confucius possède aussi une pensée religieuse et céleste, pour lui le Ciel et les dieux sont tellement puissants qu'ils sont capables de donner de l'espoir dans la vie humaine et de protéger les hommes. Cependant en comparant avec la pensée religieuse d'Isocrate, on constate que Confucius préconise plus qu'il vaut mieux être fidèle au Ciel, à la Terre et prier sincèrement aussi leurs esprits afin d'obtenir la force d'améliorer la vie et de développer l'âme. Il paraît aussi contradictoire que si Confucius ne croit pas aux dieux, il demande parfois leur aide.

Evidemment, le Maître se sent aussi faible devant la vie réelle, il doit comprendre encore qu'il y a d'autres puissances pour le protéger, donc pour se former en qualité humaine, les enseignements des dieux ou des anciens deviennent un principe.

A cette époque bien affectée par les contes et les mythes antiques, où les gens sont encore ignorants sur la notion du Ciel et de la Terre, ils ne font que se soumettre à leurs ordres, la Nature pour les hommes de l'époque reste encore effrayante, mystérieuse et incontrôlable, dans le coeur profond du peuple, c'est toujours le Ciel et la Terre qui leur distribuent la récolte de la nourriture, les saisons agréables ou au contraire la punition des catastrophes, ce sont les dieux qui regardent et jugent les actions humaines, puis dominant les êtres humains, selon la mythologie chinoise, certains dieux règnent au Ciel et d'autres sous la Terre, par exemple, *Pan Gu*, premier né du monde, sépare le ciel et la terre ; *Nü Wa*, la déesse Mère,

façonne les premiers hommes ; dans la Dynastie des Shang(17-11 siècles avant J.C.), le Roi était connu comme fils du Ciel, dès lors, tous les souverains de Chine sont les descendants du Ciel⁵⁶.

Dans l'ancienne Chine, les hommes terrestres honorent sincèrement chaque année leurs dirigeants célestes au moment de la fête, ainsi qu'après avoir connu le bonheur ou une catastrophe, ou avant de mettre en oeuvre une décision, afin de demander aux dieux une protection, une faveur pour la récolte, pour le climat et pour la richesse. Ils présentent aussi un grand remerciement ou au contraire expriment une crainte et un respect à l'égard des dieux etc., même aujourd'hui la plupart des Chinois observent bien cette coutume sacrée, ils ne croient pas aux dieux mais pratiquent encore certains rites relevant plus de l'idéologie humaine, d'un support de l'esprit, de manière plus moderne plus raisonnable et plus cultivée.

Quand on retourne à l'époque tellement typique de Confucius, où les gens sont influencés par la pensée des fantômes et des dieux, Confucius et certains Maîtres confucéens marquent vraiment un grand progrès : ils ne s'arrêtent pas à la croyance absolue comme les autres gens, mais ils commencent à contester les dieux et à réfléchir sur leur existence et sur la valeur de leur puissance ainsi que sur le culte pratiqué envers eux.

Tout d'abord, Confucius et les disciples confucéens discutent de la nature humaine qui est plutôt un destin disposé naturellement par la divinité, on l'appelle « *ming* »(命)⁵⁷, qui octroie à chacun ses propres caractères, sa

⁵⁶ *La Mythologie chinoise*, Yan Hansheng, Suzanne Bernard 2002 Editions You Feng Libraire-Editeur p.27

⁵⁷ Cette discussion continue à être faite aujourd'hui, bien que la plupart des Chinois contemporains ne croient plus aux dieux, cette idéologie traditionnelle reste encore dans la

longévité, le lien conjugal, la ressource financière et même châtie parfois ceux qui s'éloignent de la juste voie.

Cependant, la situation de la nature présentée par des Maîtres confucianistes est différente de l'un à l'autre. Confucius pense que la nature des hommes se ressemble, mais que les pratiques ou les apprentissages font distinguer les uns des autres : « *La nature est ce qui rapproche les hommes les uns des autres. Mais la coutume est ce qui les éloigne les uns des autres.* » (性相近也，习相远也)⁵⁸, dans d'autres ouvrages confucianistes enregistrés par son disciple, il mentionne aussi la nature humaine sans faire de critique.

Par exemple, dans le *Zhong Yong* (中庸, *invariable milieu/juste milieu*) « *on nomme nature la vie conférée par le Ciel, on nomme voie le respect de cette nature et éducation la pratique de cette voie...* » (天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教)⁵⁹ dans le *Da Xue* (大学, *Grande Etude*) l'auteur a enseigné à

pensée. Surtout grâce à la prospérité de nombreux romans fabuleux dans lesquels les anciens Chinois racontent que dans le Ciel habitent des Dieux qui se chargent chacun de sa propre affaire : la pluie, la richesse, la naissance, le bonheur même le malheur etc., chacun symbolise une figure de la nature : les animaux, les plantes et tout ce qu'on peut imaginer. Une fleur pourra devenir fée de fleur en forme humaine après avoir cultivé l'esprit et la vitalité humaine pendant quelque cent ans ou plus ; un serpent sera une belle femme immortelle après mille ans... tous les immortels sont pourvus d'une capacité de magie, ils peuvent voler au ciel, se transformer en n'importe quoi ou sauver un mort, etc.. D'après les contes, ceux qui possèdent la racine de la sagesse pour rechercher la vérité et se perfectionnent bien dans la vie ont la possibilité de devenir dieux du Ciel après la mort, sinon au contraire ils vont en enfer. Cela influence gravement la tête des Chinois jusqu'à aujourd'hui, ils s'interrogent souvent pour savoir s'il existe un signe du ciel.

⁵⁸ *Entretiens* 17.2

⁵⁹ *Zhong Yong*(中庸) paragraphe1

Un parmi la série célèbre d'oeuvres du confucianisme « Quatre Livres » qui est organisé par Zhu Xi(朱熹 Tchou Hsi, 1130-1200), l'homme illustre à la Dynastie des Song, ce livre est à l'origine d'un des chapitres du classique des rites rédigé par les disciples de Confucius. D'autres trois livres : *Les Entretiens*, *Le Mencius*, *Le Da Xue*.

partir de quelques citations que l'homme doit savoir et penser toujours à épanouir la nature conférée volontairement par le Ciel⁶⁰. Au delà, selon Confucius et ses disciples, la nature existe dans chaque personne avec une relation étroite avec le Ciel, mais sans parler du bien ou du mal.

Meng Zi(孟子 *Mong Tzeu*)⁶¹ déclare que la nature de l'homme est bonne qui vient du Ciel, on ne peut ni l'apprendre ni l'obtenir, mais comme l'homme peut étudier, on trouve en elle deux ordres : l'ordre inné, l'ordre de l'acquis, le deuxième est ce qui doit être appris avant de pouvoir être utilisé et qui doit être obtenu avant d'être réalisé parfaitement. Puisque la nature seule est insuffisante pour garantir le contrôle de l'homme, on doit encore choisir par le cœur ce qui n'existe pas dans l'homme, c'est-à-dire qu'on peut se transformer, tout ce qui peut arriver de mal à l'homme est dû à la perte ou à la disparition de sa nature propre.

L'idée la plus négative par rapport à celle des Maîtres précédents appartient à Xun Zi(荀子 *Siun tseu*)⁶², il prétend que la nature de l'homme est mauvaise, tout ce qu'il fait est accompagné par sa transgression de la culture et représente un ordre trouble qui le mène à la pure cruauté. C'est pourquoi l'homme doit être transformé par des normes enseignées, en suivant la voie des rites et de l'équité, toute bonté en lui est acquise.

Selon l'avis des Maîtres du confucianisme, surtout de Confucius, on soutient l'existence de la volonté du Ciel envers l'Univers humain, les dieux

⁶⁰ *Da Xue*(大学) : philosophie sur la politique et l'éthique, raconte la relation entre l'homme moral et la société. Id.

⁶¹ *Mencius*(380-289 av J.C.), penseur et pédagogue chinois, le plus célèbre continuateur du confucianisme orthodoxe.

⁶²Xun Zi(313-238 avJ.C.) penseur, politique et écrivain, un des représentants les plus connus du confucianisme

en haut sont sacrés et à la fois inviolables, on enseigne avec insistance qu'il y a un pouvoir qui tend à les faire vivre. Parmi les nombreuses paroles au sujet du respect ou de la crainte pour le Ciel pendant les entretiens, la plus célèbre expression de Confucius pour expliquer la mesure de la vie se présente comme ceci :

*« A quinze ans, je m'appliquai à l'étude ; à trente j'étais fermement établi ; à quarante je ne doutais plus ; à cinquante je connaissais le décret du ciel ; à soixante je comprenais ce que j'entendais ; à soixante-dix ans, en suivant les inclinations de mon coeur, je ne transgressais pas la règle. »*⁶³

(吾十有五而至于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩)

Dans ce paragraphe, il montre que le destin est imparti par le Ciel, ceux qui reconnaissent cette volonté divine et peuvent correctement agir selon la règle des désirs de la vie humaine surtout au bon moment, sont capables de comprendre plus facilement la vie.

Confucius est aussi l'homme qui reconnaît le désir céleste et se sent solitaire dans le monde humain, il se plaint aussi que nul ne le reconnaît, sauf le Ciel, il n'a aucun ressentiment envers le Ciel ni non plus envers les hommes, il dit : *« si j'étudie des choses très terre à terre, c'est pour en pénétrer de bien plus hautes, n'est-ce pas le Ciel qui seul peut me reconnaître ? »*(下学而上达，知我者其天乎)⁶⁴, il essaie de persuader les hommes de suivre la mesure humaine puis de croire au Ciel qui est le plus savant, le plus saint pour les guider sur la voie de ce qui est juste. D'après

⁶³Entretiens 2.4

⁶⁴Entretiens 14.35

Confucius, le Ciel est si vénérable et puissant que l'on doit le respecter et éprouver de la crainte à son égard.

Il exprime encore plusieurs fois sa résolution de montrer la plus haute estime envers les dieux ainsi que leur capacité supérieure. Selon Zi Gong, un élève de Confucius, « *...il est tout à fait assuré que le Ciel l'amène à devenir un saint, de ce fait, il lui confère de nombreuses compétences...* » (固天纵之将至，又多能也)⁶⁵, un autre élève, Zi Xia, entend de son Maître que « *la mort et la vie possèdent leur destin ; richesses et honneurs résident dans le Ciel...* » (生死有命富贵在天).⁶⁶

Dans ces phrases, Confucius maintient non seulement que le destin de l'homme est imparti par le Ciel, mais aussi qu'il va lui-même marcher sur le chemin indiqué par le Ciel. Il croit que le destin est donné par le ciel, vraiment supérieur aux hommes, cette crainte même devient progressivement une règle pour juger l'homme de bien et l'homme mauvais. Elle est appliquée dans sa doctrine sur la morale :

*« L'homme de bien a trois craintes. Il craint le destin imparti par le Ciel. Il craint les grands hommes. Il craint les propos des hommes saints. L'homme de peu ignore le destin imparti par le Ciel et ne le craint donc pas. Il est irrévérencieux envers les grands hommes. Il méprise les propos des hommes saints. »*⁶⁷

(君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏

⁶⁵*Ibid.* 9.6

⁶⁶*Ibid.* 12.5

⁶⁷*Ibid.* 16.8 Cette crainte est respectueuse, cela n'est pas la peur envers le Ciel et les grands hommes, puisque "l'homme de bien est sans inquiétude et sans peur" (君子不忧不惧) (12.4).

也，狎大人，侮圣人之言)

On trouve en lui souvent cette fidélité pour le Ciel ou les dieux et on comprend par erreur qu'il est un grand croyant, mais réellement, il est agnostique. Dans cette époque-là, limité par la connaissance et la technique scientifiques, tout le monde est plus au moins influencé par la mythologie ancienne, sans exception pour Confucius, mais le plus sage est de penser que d'une part, le maître profite de cette vénération du Ciel ou des dieux pour enseigner la morale et les rites aux disciples, il leur apprend à traiter moralement leur entourage avec un coeur pieux ; d'autre part, il est vraiment mal assuré sur l'attitude religieuse, il dit souvent dans ses oeuvres qu'il faut s'éloigner des arguments ou des activités fantomatiques sans justice et sans réalité, lui-même n'a nulle intention de parler : « *Assurer au peuple ce à quoi il a droit, respecter les esprits et les dieux tout en les tenant à distance, voilà ce que l'on peut appeler la sagesse...* »(6.22)(务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣), « *le Maître ne traitait ni des prodiges, ni de la violence, ni du désordre, ni des Esprits.* »(7.21)(子不语怪力乱神).

En réalité, il évite de donner une réponse directe sur l'existence des esprits ou des diables, mais ce dont Confucius a envie de parler c'est de l'effort pour rechercher la vérité et l'humanité à l'aide de l'enseignement des rites envers le Ciel qui est le point capital de sa doctrine, c'est-à-dire que, à travers l'enseignement de l'attitude morale envers la nature et l'entourage, le peuple va savoir distinguer le vrai du faux, la première tâche pour l'homme est de se perfectionner et de bien reconnaître ce qui existe dans la vie, ainsi que ce que l'on peut réussir à découvrir, quant à la question du Ciel ou de la Terre, c'est indifférent à Confucius ou même à la vie de son moment : « *on ne sait pas encore servir les hommes, comment voudrait-il servir les esprits...*

on ne comprend pas encore la vie, comment voudrait-il comprendre la mort ?»⁶⁸(未能事人，焉能事鬼...未知生，焉知死)

Evidemment, Confucius s'inquiète plus de la réalité au lieu des esprits, toutes les craintes et les prières envers les dieux sont faites pour servir la morale, toutes ses pensées religieuses sont pour réaliser l'évolution de Li(礼, rites) et de Ren(仁, vertu humaine parfaite).

1.3 Li (rites)—l'essentiel de la vertu chez Confucius

Quand nous parlons de *Li*, cela ne nous empêche pas de penser à l'essentiel de la vertu dans l'enseignement humaniste de Confucius. Pour donner aux nobles une formation à la fois civile et militaire, Confucius leur enseigne « les six arts », une de ses disciplines, qui contient : rites, musique, tir à l'arc, conduite des chars, calligraphie et mathématiques, les rites sont disposés au premier rang, parmi les six ouvrages classiques chinois réaménagés par Confucius : *Les Odes*(shi 诗), *Les Documents*(shu 书), *Les Rites*(li 礼), *Les Mutations*(yi 易), *La Musique*(yue 乐) et *Les Printemps et Automnes*(chun qiu 春秋), les rites sont explorés de manière indispensable dans les doctrines du confucianisme.

Il y a aussi une série célèbre des oeuvres du confucianisme « *Quatre Livres* » organisés par Zhu Xi : *La Grande Etude*(da xue 大学), *Le Juste Milieu*(zhong yong 中庸), *Les Entretiens*(论语) et *Le Mencius*(孟子), les rites sont exprimés essentiellement dans une partie de *Zhong Yong* ; de plus, dans les *Entretiens*, *Li* est mentionné au total 75 fois, dont 38 fois directement dans des propos de Confucius et de ses disciples, et 37 fois

⁶⁸ Ibid. 11.12

indirectement⁶⁹. Selon tout ce qui est évoqué ci-dessus, *Li* occupe une place considérable dans les doctrines confucéennes et pour ceux qui veulent connaître le confucianisme, il est évidemment un point capital à explorer et sur lequel il convient de réfléchir.

Cependant, d'après les définitions de ce caractère chinois(礼 Li), il y a quatre sens différents qui apparaissent : 1. rites se conformant aux morales et aux us et coutumes sociales ; 2. normes profitables aux empires des gouvernants ; 3. attitudes et gestes respectueux ; 4. cadeaux offerts pour des félicitations ou pour présenter l'amitié et le respect de quelqu'un. Evidemment, depuis la longue évolution de la société chinoise, ce caractère représente la relation humaine d'une manière générale : celle entre les dieux et les êtres humains, celle entre la classe au pouvoir et le peuple et celle entre les êtres humains.

L'explication moderne du caractère exprime le plus souvent le développement de cette culture, c'est-à-dire selon les quatre sens différents et leur lien avec le confucianisme, il est évident que d'abord, *Li* est mis en recherche avec beaucoup d'attention par les ancêtres ; puis pour améliorer la relation humaine, *Li* donne moralement des règles et des normes aux hommes visant à mettre tout en ordre, notamment Confucius et ses continuateurs le considèrent comme un point essentiel de la vertu et le mettent toujours en recherche sans arrêt.

En outre, les quatre sens de *Li* sont la compréhension des hommes contemporains, là-dedans il y a certainement leurs souhaits pour se perfectionner et en même temps pour améliorer la société actuelle, en bref,

⁶⁹ Statistique faite par SUN Yali, *Les Rites dans les Entretiens*, 2011, 1^{ère} périodique de l'Institut des Lettres et des Sciences de Si Chuan

c'est un souhait de réveiller les qualités morales humaines faisant défaut chez les gens, ils ont l'intention d'être moral et finalement sage, ainsi que d'agir en bon ordre dans la société. Par rapport aux gens modernes, Confucius et ses continuateurs ont encore d'autres explications sur *Li*, celle qui concerne plutôt l'origine de *Li*, comme des rites, le respect vers des dieux et des rois, etc. , par exemple Xun Zi, déclare que les rites ont trois origines :

« ...le ciel et la terre constituent l'origine de la vie ; les premiers ancêtres constituent l'origine de la race ; les princes et les maîtres constituent l'origine de l'ordre politique. Comment pourrait-il y avoir de la vie s'il n'y avait le ciel et la terre ? Comment pourrait-il y avoir des descendants s'il n'y avait eu les premiers ancêtres ? Comment pourrait-il y avoir de l'ordre s'il n'y avait des princes et des maîtres ? Si l'un de ces trois ensembles venait à manquer, il n'y aurait pas de paix pour les hommes ! C'est bien pourquoi les rites servent en haut le ciel et en bas la terre, honorent les premiers ancêtres et glorifient les princes et les maîtres... »⁷⁰

(天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡，焉无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖，而隆君师。)

Le ciel et la terre, les premiers ancêtres et les princes et les maîtres sont ceux que l'on doit respecter. Pour Xun Zi, *Li* est une attitude respectueuse, un accord du destin divin, le moyen le plus proche de l'âme et surtout la

⁷⁰ Xun Zi, chapitre 19 *Etudes des Rites*, paragraphe 4 (荀子-礼论)

Xun Zi : l'Encyclopédie remontant à la fin de l'époque des Royaumes, présente la doctrine du matérialisme, de l'épistémologie, de la politique, de l'économie et les pensées confucianistes de l'auteur Xun Zi.

garantie indispensable pour stabiliser le pouvoir impérial et les pensées du peuple, en un mot, l'ordre de la société.

Alors qu'est-ce qu'il est cet ordre d'après lui ? C'est que le ciel et la terre dominant le destin des êtres humains et que les êtres humains ont à les servir avec les rites ; que les ancêtres ont leurs descendants et leur donnent la race, et les descendants ont obligation de les honorer ; que les gouvernants assurent au peuple l'Etat ferme et une croyance résistante et que le peuple se glorifie de ses maîtres en vivant sous leur protection. Les trois origines sont dépourvues d'une couleur morale, si chaque partie d'origine ne se charge point de ses propres « rites », est absolument considérée comme immorale, puisqu'elle ne sait rien faire de son devoir divin, ni de son statut social.

De même, Confucius pense la même chose : pour être un homme vertueux (plutôt un homme de bien), on doit disposer de la connaissance et de la pratique de *Li* dans l'esprit humain. Alors que selon Confucius la première application de cette conception de *Li* comporte effectivement la clé du sacrifice, c'est une pratique religieuse ainsi qu'une présentation naturellement morale et intelligente de l'esprit de l'homme de bien. Mais comment les gens peuvent-ils correctement apercevoir la fonction et la pratique de « rites » ? Confucius a donné ses propres réponses qui forment complètement un système confucéen au sens religieux.

Premièrement, c'est l'attitude sincère pour le sacrifice rituel : « *Qui dit " sacrifice " , dit " présence " . On doit sacrifier aux dieux comme si les dieux étaient présents. Si l'on sacrifie sans y mettre son coeur, autant ne pas*

sacrifier du tout. »(祭如在，祭神如神在。吾不与祭，如不祭)⁷¹. Quand l'on sacrifie aux dieux, on doit croire que les dieux sont présents, ils peuvent juger les actions de sacrifice et estimer le coeur des fidèles, il n'est pas possible de tromper les dieux ainsi que son propre coeur, sinon on va tomber dans la vase de l'immoralité, cela montre une constance de la fidélité de Confucius au ciel et à la terre.

De même, il a encore une autre phrase qui explique autant une fidélité à la pratique des rites : « *dans les cérémonies, préférez la simplicité à l'opulence ; dans les funérailles, préférez les larmes à la pompe* »(礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚).⁷² Dans l'oeuvre confucianiste le *Classique des rites*(礼记), un disciple de Confucius répète sa parole que : pour le sacrifice des funérailles, il vaut mieux que l'on exprime plus une sensation de douleur que l'on offre beaucoup d'objets funéraires.

Cette fidélité représente la base des rites—le coeur sincère envers les dieux et les ancêtres, mais pas seulement une forme de manifestation superficielle, elle est aussi une attitude religieuse de Confucius pour montrer l'idée de la vertu. Effectivement, cette fidélité est le moyen visant à conduire les gens de l'époque à savoir vivre en agissant moralement.

Deuxièmement, après avoir acquis des dispositions à la fidélité, il faut commencer à savoir à qui on doit être fidèle ? Conformément aux idées de Xun Zi, ce sont les trois origines qui appellent la fidélité : les dieux, les ancêtres et les empereurs. Confucius pense comme lui, mais renvoie surtout aux deux dernières origines.

⁷¹ *Entretiens* 3.12

⁷² *Ibid.* 3.4

Comme Confucius ne croit pas vraiment aux dieux et doute de leur existence, les rites concernant les dieux pour lui sont plutôt les actions vertueuses, au lieu des actions religieuses, mais dans son cœur, les ancêtres, les princes et les maîtres existent réellement et ils méritent de bénéficier de sacrifices, les pratiques du sacrifice apportant à leurs descendants un soulagement spirituel en suivant leurs directives et surtout leur sagesse, il y a vraiment certaines raisons pour Confucius de soutenir de telles idées.

Par rapport à la prospérité de la Dynastie Zhou Occidentaux(1046-770,av. J.C.), la société, la politique et l'économie de l'époque Zhou Orientaux où Confucius vécut (770-256 av.J.C., suit celle de Zhou Occidentaux) commencent à décliner, les vassaux luttent pour la suprématie, le peuple croupit dans la misère, la famille royale de Zhou(周) est menacée de la décadence à partir de cette deuxième partie de l'époque Zhou.

Confucius s'inquiète du destin de la dynastie et déplore que ses maîtres supérieurs détruisent les rites, les lois et les mesures des ancêtres, ils abandonnent leurs expériences et leurs leçons, mais d'après Confucius, tout cela est une tradition, c'est vraiment classique : « *la dynastie Zhou s'est inspirée des deux dynasties qui l'ont précédée. Comme sa culture est splendide ! Je suis un partisan de Zhou.* ».(周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周)⁷³

Les deux dynasties précédentes sont Xia(夏) et Shang(商) qui possèdent une culture brillante et fondent la race culturelle des Chinois, la dynastie Zhou est considérée par Confucius comme une époque qui ne

⁷³Entretiens 3.14

cesse pas de maintenir cette culture, ainsi elle doit être plus prospère.

Une fois pendant le sacrifice à l'ancêtre, étant donné que l'on a faussement agi en désordre du classement des rites auparavant, Confucius est mécontent de cette destruction des rites et clame son chagrin et sa colère, il ne peut même plus rester au sacrifice, il dit : « *dans le sacrifice, la première libation faite, je ne tiens pas à voir la suite* » (禘自既灌而往者，吾不欲观之矣), mais quand on lui demande d'expliquer le sens correct du sacrifice à l'ancêtre, il dit avec un ton de regret : « *Je ne sais pas. Qui le saurait, tiendrait le monde entier dans le creux de sa main* » (不知也，知其说者之于天下也，其如示诸斯乎)⁷⁴, le dommage est que la classe royale du présent ne fait pas attention à continuer et à protéger les rites classiques de Zhou Occidentaux, ce qui ensuite favorise sa décadence.

Par conséquent, Confucius s'efforce de promouvoir le retour des rites de la Dynastie Zhou, il commence non seulement à enseigner les gestes ou les paroles rituelles aux disciples, mais aussi à les montrer et pratiquer en personne chaque fois que c'est nécessaire. Généralement, ces enseignements et ces pratiques concernent les sujets suivants : 1. le sacrifice religieux ; 2. le respect du souverain ; 3. l'ordre des classes différentes ; 4. l'attitude lors des funérailles ; 5. la piété filiale.

Pour honorer de façon sacrée les ancêtres, il faut être pointilleux sur le mode du sacrifice et le costume d'apparat. Une fois, au moment du sacrifice, Zi Gong, un des disciples de Confucius, voulut supprimer le sacrifice du mouton vivant dans la cérémonie de l'Annonce de la Nouvelle Lune, le maître le blâme que « *Ah, tu tiens à tes moutons ; moi, je tiens à ma*

⁷⁴Entretiens 3.10, 3.11

cérémonie !»(尔爱其羊，我爱其礼)⁷⁵, cela signifie que pour une cérémonie sacrée, les objets du sacrifice sont nécessaires, on n'a pas le droit de les enlever, de les supprimer.

Une autre fois, le maître approuve l'esprit moral de Yu(禹)⁷⁶ devant ses disciples : « *Chez Yu, je ne trouve aucune faille. Frugal dans son ordinaire, il honorait splendidement les esprits et les dieux. Vêtu de façon grossière, rien n'était trop beau dès qu'il s'agissait d'ornements liturgiques...* »(禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫，卑官室而尽力乎沟洫).⁷⁷

Or, la forme du sacrifice est une condition nécessaire dans une cérémonie. Plus magnifique est la cérémonie entreprise, plus fidèle est la manifestation de l'attitude des hommes dans le sacrifice, mais cela ne veut pas dire que Confucius demeure toujours attaché à une pompe ou à une opulence pour une cérémonie, en effet, il ne souhaite que le maintien d'une forme magnifique bien contrôlée qui ne manque quand même d'aucun élément indispensable.

Quant au respect du prince, Confucius donne beaucoup d'exemples, comme que la façon de s'habiller, les rites de salutation à l'audience royale, la politesse pour s'entendre avec les princes et les maîtres. Dans les Entretiens, on raconte plusieurs histoires qui montrent que le maître reste toujours correctement habillé lorsqu'il est convoqué par son supérieur et

⁷⁵*Ibid.* 3.17

⁷⁶ 2081-1978 av J.C., le premier monarque légendaire chinois de la dynastie Xia, loué hautement par les descendants grâce à son invention des techniques d'irrigation ayant permis la maîtrise des fleuves et des lacs chinois, considéré aussi comme modèle de la vertu.

⁷⁷*Entretiens* 8.21

connaît toujours mieux les rites devant le souverain.

Par exemple, une fois durant une maladie grave, quand le souverain vient voir Confucius, il fait placer son lit tête à l'est avec ses vêtements de Cour par-dessus, et le grand cordon en travers⁷⁸ ; de plus, il reconnaît la tradition selon laquelle la coiffe liturgique doit être tissée de lin, mais de son temps, pour la commodité, on adopte la soie qui est conforme normalement au respect du prince⁷⁹ ; quand le souverain le convoque, il se met aussitôt en route sans attendre qu'on attelle ; quand le souverain lui fait présent de nourritures cuites, il rectifie la position de son siège et les goûte aussitôt⁸⁰. Au fond du coeur de Confucius, le souverain se trouve à une place très élevée et privilégiée, il va répondre à la convocation sans laisser attendre son maître et pour la sécurité des nourritures du maître, il les teste le premier.

Il y a encore une marque d'estime de Confucius à l'égard de Guan Zhong, un philosophe né presque deux ou trois cents ans avant lui, qui agit moins rituellement d'après le Confucius : « ...*c'est un privilège du souverain de dresser un paravent devant sa porte, Guan Zhong en avait un ; c'est un*

⁷⁸ Ibid. 10.19 Ici, Confucius est malade, il n'est pas possible de se lever pour saluer le souverain comme il le fait à la Cour, il se place donc dans la direction de l'Est où on se rejoint généralement à la direction de l'accueil.

Dans l'ancienne Chine, la direction manifeste aussi l'ordre de la société, selon les cinq éléments et les huit trigrammes à la base de *Yi Jing*--« *Traité canonique des mutations* », un terme chinois signifie l'univers physique et huit figures de divination : Est=Bois, Sud=Feu, Ouest=Métal, Nord=Eau, Milieu=Terre. Comme le prince est la personnification du dragon qui est capable de cracher du feu et de voler, donc, le prince doit se rendre du Nord vers le Sud, de plus, le feu peut être contre l'eau, le Nord est considéré comme ayant le sens "convaincu, soumis, obéi", le peuple s'installe sans doute contre le sens du prince.

⁷⁹ Ibid. 9.3

⁸⁰ Ibid. 10.18, 10.20 A l'époque ancienne, les nourritures du prince sont obligatoirement testées par un valet avant le repas par crainte du poison. Ici, cela montre que Confucius connaît bien la règle concernant le service du prince.

privilège du souverain de disposer d'un trépid spécial pour sa coupe dans les rencontres diplomatiques, Guan Zhong s'en était également arrogé un... »(邦君树塞门, 管式亦树赛门。邦君为两君之好, 有反坫, 管式亦有反坫)⁸¹.

On voit donc que Confucius méprise tout ce qui n'est pas conforme au rituel, et qu'il met en première ligne l'ordre entre les classes différentes, il corrige même les diverses appellations pour l'épouse d'un souverain : le souverain l'appelle « Madame », elle-même s'intitule « votre petite servante », les sujets l'appellent « la Dame du souverain », et devant les étrangers, ils l'appellent « notre petite princesse », les étrangers l'appellent également « la Dame du souverain »(邦君之妻, 君称之曰夫人, 夫人自称曰小童; 邦人称之曰君夫人, 称诸异邦曰寡小君; 异邦人称之亦曰君夫人)⁸². Bien qu'il ne vaille pas la peine d'en parler, la manière d'appeler représente le rituel de la classe, pour Confucius, il n'y a aucune possibilité de l'ignorer.

L'ordre des classes différentes est une question très importante pour Confucius, il y a une phrase de lui très connue pour expliquer l'art de gouverner qui s'impose dans la tête des Chinois depuis une longue histoire : « *Que le souverain soit un souverain ; le sujet, un sujet ; le père, un père ; le fils, un fils.* »(君君臣臣父父子子).⁸³ A cette époque-là, la société et la politique sont instables et troublées, le meurtre du père et du souverain se rencontrent souvent, la tradition rituelle et filiale a graduellement disparu, pour être un protecteur de la tradition, Confucius se soucie de cette situation et maintient que cet ordre rituel entre chaque classe doit être rétabli, c'est une évolution nécessaire.

⁸¹ Ibid. 3.22

⁸² Ibid. 16.14

⁸³ Ibid. 12.11

Il dit aussi : « ...*le souverain doit traiter ses ministres avec courtoisie, les ministres doivent servir leur souverain avec loyauté*»(君使臣以礼, 臣事君以忠), « *un homme qui sert son souverain en suivant scrupuleusement l'étiquette passe aux yeux du monde pour un flagorneur.*»(事君尽礼, 人以为谄也)⁸⁴, évidemment, cet ordre du service consiste à aider le souverain à bien gouverner.

En outre, cet ordre des classes est observé autant que les rites à propos des affaires de funérailles auxquelles Confucius attache aussi sérieusement de l'importance, parce qu'elles sont associées encore à l'opinion de piété filiale(孝, xiào)—point important dans le système de Ren(仁, vertu humaine parfaite). En général, Confucius conçoit deux sens sur les rites des affaires de funérailles : 1. la piété filiale et le respect des aînés sont plus importants que la forme des funérailles ; 2. opposition aux funérailles solennelles.

D'abord, on doit savoir en quoi consiste la piété filiale. Elle est une partie capitale dans le système de Ren, elle est enseignée comme une nécessité ainsi qu'une norme pour des comportements moraux individuels, elle est encore toujours mentionnée depuis l'ancienne Chine jusqu'à l'époque moderne, tous les Chinois agissent selon ces instructions, les enfants sont respectueux de leurs parents ou de leurs frères âgés, les élèves doivent écouter leurs professeurs, et simplement, tous les honnêtes hommes respectent les autres plus âgés ou supérieurs, le Maître même dit que la piété filiale et le respect des aînés sont les racines de l'humanité, il ne se trouve guère un homme respectueux de ses supérieurs qui devient un fauteur de troubles, c'est vrai que la Chine est toujours attachée à cet ordre

⁸⁴ *Ibid.* 3.18, 3.19

filial.

Par conséquent, au sujet de la cérémonie de funérailles des parents ou des ancêtres, les enfants qui sont pieux et soumis doivent respecter les prescriptions. Afin de présenter leur sentiment de pitié, les gens enterrent les morts en usant d'une grande quantité d'argent et des objets funéraires, et spécialement, pour les membres royaux ou les familles riches les morts sont enterrés en même temps que des objets en métal, des animaux vivants et même les hommes vivants, qui sont souvent des valets de leurs favoris ou une de leurs épouses, etc., cela a pour but d'accompagner leur maître ou leur mari, ainsi que de montrer leur fidélité. Ce phénomène a duré longtemps de l'année 5000 av.J.C jusqu'à la fondation de la République populaire de Chine, pendant ce temps, ce système se répète plusieurs fois et on l'a mis souvent en question.

Or, à travers l'attitude des funérailles des anciens Chinois, tout ce que ces derniers entreprennent vise à présenter leur respect envers les gens morts supérieurs en pratiquant les rites, mais cela n'est pas la seule question sur laquelle Confucius réfléchit, parce que les rites pour les morts sont vraiment importants, mais ne sont pas la meilleure méthode pour s'en souvenir, comme cela est évoqué avant, ce qui compte, c'est un coeur fidèle et les larmes tristes qui représentent tout le respect sincère envers les morts.

Dans l'oeuvre confucianiste le *Classique des rites* (礼记) on raconte un dialogue entre Confucius et son disciple Zi Lu : le disciple se repent parce qu'il n'a pas pu servir et enterrer ses parents avec les rites respectueux à cause de la pauvreté qu'il a connue avant d'être fonctionnaire, le maître le console en disant que si ses parents étaient heureux tous les jours en

prenant des nourritures simples et frugales et furent correctement enterrés avec les rites convenant à leur condition et à leur statut de famille, Zi Lu a vraiment réussi à pratiquer les rites de la piété filiale. De plus, Confucius déclare encore ceci : « *...du vivant de vos parents, servez-les selon les rites, à leur mort, enterrez-les selon les rites et puis sacrifiez à leur mémoire selon les rites.* »(生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼).⁸⁵

Dans les *Entretiens*, il y a aussi un dialogue entre Confucius et le disciple Zai Wo(宰我) au sujet du sentiment funéraire pour les parents, conformément aux rites anciens, le Maître pense que l'honnête homme doit rester en deuil pendant trois ans en arrêtant de pratiquer les rites et la musique, de prendre des nourritures délicates et des vêtements de soie fine, mais Zai Wo pense que c'est tellement long qu'on risque d'abandonner ses études et sa vie, cependant Confucius le considère comme inhumain et soupire avec émotion que : « *...pendant les trois premières années de son existence, un enfant ne quitte pas le giron de ses parents. Les trois années de deuil sont une coutume universellement observée dans le monde entier, Zai Wo n'a même pas joui trois ans de l'affection de ses parents !* »(子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎).⁸⁶ Confucius est énormément étonné de l'opinion de son élève, les parents peuvent offrir toute leur énergie à la nouvelle naissance, pourquoi leurs enfants n'agissent-ils pas autant que leurs parents ?

De toute façon, le Maître préfère une émotion respectueuse pendant les funérailles aux rites cérémoniels, la première exprime toujours l'esprit moral et humain qui peut représenter exactement la douleur des gens, mais quant aux rites, parfois, c'est leur qualité qui reflète l'esprit moral, il est dit dans les

⁸⁵ Ibid. 2.5

⁸⁶ Ibid.17.21

Entretiens : « le deuil doit exprimer la douleur, et rien de plus. » (丧致乎哀而止).⁸⁷ D'après le conseil évoqué du Maître à Zi Lu, il s'oppose encore à des funérailles solennelles, non seulement à celles des autres, mais aussi aux siennes, chacun doit avoir une cérémonie différente, en fonction de son rang social.

Une fois, le fils de Ji Zi (季子), le roi de Wu, est mort, Confucius va participer à la cérémonie, ce qui le satisfait est que tout les gens en deuil portent les habits normaux, la fosse de la tombe creusée peu profonde, Ji Zi n'enterre pas son fils avec des objets funéraires et à la fin de la fermeture du tombeau, il pleure puis part. Après cette cérémonie, Confucius l'approuve : tout ce que Ji Zi a pratiqué est conforme aux rites anciens des funérailles, qu'est-ce qu'il est intelligent ! Mais quand Confucius visite l'Etat de Qi, au contraire, il a vu que le ministre Sima Huan (司马桓) a convoqué le peuple pour construire en avance son propre tombeau pendant trois ans et dépensé beaucoup d'argent, le Maître le méprise en disant qu'il vaut mieux qu'il meure le plus tôt possible pour qu'il n'apporte pas de désastre au monde !

Pour le fils de Ji Zi, son père ne sert que des rites qui conviennent correctement à son statut social, pas d'objets en trop, pas de tombe splendide, non plus de temps excessif consacré à la cérémonie, mais au contraire, Sima Huan a dépensé trop de ressources pour préparer une cérémonie solennelle, évidemment, c'est bien contre ces derniers comportements déraisonnables que Confucius lutte.

Même à l'égard de ses disciples, Confucius ne préconise que des funérailles selon les rites, par exemple, à la mort de Yan Hui, qui est un des

⁸⁷ Ibid.19.14

plus vertueux disciples et souvent apprécié par son professeur, les disciples veulent lui faire de grandes funérailles, Confucius n'est pas d'accord avec eux et explique que cela est contraire à l'esprit de Ren de Yan Hui.

De plus, Confucius ne permet même pas à ses disciples de l'enterrer et de sacrifier à sa mémoire en dépassant les rites raisonnables. On consigne dans les *Entretiens* que le Maître est tombé une fois gravement malade, Zi Lu déguise les disciples en ces majordomes qu'on emploie dans les funérailles princières, profitant d'un répit de son mal, le Maître dit : « ...*Qui pourrais-je duper avec mes faux majordomes ? Le Ciel ? Plutôt que de mourir au milieu de majordomes, je préfère mourir dans les bras de mes disciples. Même si on ne me fait pas de funérailles en grande pompe, je ne mourrai quand même pas au bord du chemin !* » (吾谁欺？欺天乎？且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎？且予纵不得大葬，予死于道路乎？).⁸⁸ C'est-à-dire que Confucius accepte des funérailles familiales au lieu d'un sacrifice princier, il estime être soi-même juste un homme honnête ou un professeur de vertu, donc, dans quelques années, après sa mort, ses disciples l'enterrent selon ses idées avec les rites du père.

Les rites appelleraient encore beaucoup d'autres commentaires. Ils sont liés aux comportements moraux et quelquefois religieux, au respect dû aux princes, aux parents et aux morts, ce qui est le plus important est qu'ils représentent l'humanité ou plutôt une sagesse de l'homme de bien. En conséquence, après avoir eu des idées sur la vertu de Confucius, tout cela sera nécessairement l'objet d'autres recherches.

En fait, l'attitude d'Isocrate concernant les dieux et la hiérarchie sociale

⁸⁸ Ibid. 9.12

n'est guère différente de celle de Confucius—les rites—religieux et sociaux—sont nécessaires, ils contribuent au maintien de la vertu dans l'Etat, les funérailles ne sont pas évoquées dans son oeuvre, mais le culte des héros morts occupe une place importante dans ses pensées et dans son enseignement.

Chapitre2. Formation de l'esprit, enseignement humaniste

En parlant de la théorie pédagogique d'Isocrate et de Confucius, on découvre facilement que la vertu prend une grande importance, les deux maîtres souhaitent améliorer l'esprit moral de l'homme, autrement dit, ils veillent d'une part à élever la capacité personnelle des disciples et d'autre part à prendre soin de leur âme humaine, à travers l'éducation qu'ils proposent.

Les élèves ou les autres citoyens peuvent acquérir de la connaissance et réfléchir sur la vérité, le dernier point est considéré comme l'objectif final de leur éducation et aussi comme une question de sagesse. Alors, qu'enseignent-ils ? Comment les deux maîtres laissent-ils les élèves réfléchir, comment guident-ils les autres pour découvrir la valeur de la vie humaine ? Toutes ces questions concernent la façon de cultiver et d'épanouir l'homme de bien qui est pourvu des qualités morales.

Les deux maîtres, attachent l'un et l'autre de l'importance à une éducation de l'esprit afin que les disciples développent à la fois leur corps et leur intelligence. Tous les deux enseignent des disciplines qui se ressemblent : l'éducation physique, la gymnastique, les mathématiques, la musique et la littérature, etc., mais chacun a sa méthode particulière, pour parler généralement, Confucius est un professeur de vertu et Isocrate est un professeur de rhétorique et d'éducation intellectuelle.

Confucius transmet l'idée de l'utilité d'être homme de bien à la classe politique ainsi qu'à celle du peuple. En recevant l'enseignement sur la vertu, les gens de toute classe se cultivent et développent leur intelligence, ils

deviennent plus sages et connaissent toute règle de l'univers, à l'égard du rapport entre les gens, le roi, le ciel et même les dieux, tout le monde prend son statut personnel dans l'ordre universel, finalement, il apparaît harmonieux à leur temps.

De la part d'Isocrate, la rhétorique est non seulement une méthode pour parler ou pour écrire, mais aussi et plutôt un moyen de réfléchir de manière philosophique, l'art oratoire et l'éloquence sont le contenu principal que ses disciples doivent obtenir, en apprenant comment parler au public, comment rédiger un discours sur l'honnêteté, pourtant la chose la plus importante pour lui n'est pas seulement de présenter ses idées ou de convaincre les auditeurs, mais de retrouver la vérité.

Toute sa vie, Isocrate a écrit et rédigé plusieurs discours qui, à côté de la politique et de l'esprit patriotique, ont pour but de faire connaître aux Athéniens la vérité de la vie, il les laisse toujours croire que leur nation est la meilleure, leur Etat mérite d'être celui qui domine tous les autres Etats grecs ou même asiatiques; mais pour ce qui est de l'individu, il essaie de développer les capacités de ses disciples, telles que la reconnaissance de la nature morale, la sagesse et la confiance de défendre la vérité dans chaque affaire.

Pour bien connaître l'ambition pédagogique d'Isocrate, il est nécessaire de faire des recherches sur les sujets suivants : l'essentiel de la théorie rhétorique, l'éducation intellectuelle, ses disciples, la relation entre l'éducation des jeunes et le développement de l'Etat. Après avoir acquis une vue globale sur son éducation, on va redécouvrir un esprit humaniste souhaitant que les hommes puissent s'améliorer et que l'Etat puisse se

développer.

2.1 Professeur de rhétorique

Pendant toute sa vie, Isocrate défend l'intérêt privé et public et la vérité en publiant ses discours, soit au tribunal soit dans son école, soit devant des assemblée réelles ou fictives. Le fait de parler en public n'a pas attiré beaucoup d'attention avant Isocrate, c'est juste à partir de lui, qu'on a redécouvert certaines formes de « l'art de la parole », certes, cela n'est pas un fait sans raison : il est évident que la relation entre les hommes se consolide par l'émotion mutuelle qui se forme graduellement à chaque rencontre et à chaque échange, pendant tout contact, la parole joue un rôle de mise en relation, avec laquelle l'on exprime tous les sentiments et on donne aux autres son image personnelle, bien que la parole soit invisible et immatérielle, les hommes ne peuvent pas bien s'exprimer sans elle. En outre, la parole est le seul caractère principal qui distingue les hommes des animaux :

« ...nous sommes même inférieurs à beaucoup sous le rapport de la rapidité, de la force, des autres facilités d'action, mais, parce que nous avons reçu le pouvoir de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l'objet de nos décisions, non seulement nous nous sommes débarrassés de la vie sauvage, mais nous nous sommes réunis pour construire des villes ; nous avons fixé des lois ; nous avons découvert des arts ; et, presque toutes nos inventions, c'est la parole qui nous a permis de les conduire à bonne fin... »⁸⁹

⁸⁹Echange(XV) 253-254

Les hommes sont moins rapides, moins puissants dans quelques situations que les animaux, mais ils ont la capacité de parler et de réfléchir, ils sont donc plus doués pour élaborer des mesures sociales et politiques et finalement pour dominer le monde. Grâce à la parole, les hommes sont encore capables d'exceller dans tous les aspects de la vie humaine :

*on peut « comprendre les limites légales entre la justice et l'injustice, entre le mal et le bien » ; on peut « confondre les gens malhonnêtes et admirer des gens de bien » ; on peut encore « former les esprits incultes et éprouver les intelligences, car on fait de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste ; la parole vraie, conforme à la loi et à la justice, est l'image d'une âme saine et loyale » ; on peut aussi « discuter des affaires contestées et poursuivre des recherches dans les domaines inconnus... ».*⁹⁰

Les hommes sont vraiment fiers d'avoir cette puissance naturelle, grâce à elle, ils peuvent convaincre les autres par des arguments judicieux bien réfléchis et acquérir une réputation plus admirable. De plus, en voyant le rapport entre la parole et l'intelligence, Isocrate a son propre point de vue « ...pour caractériser ce pouvoir (de parler), nous verrons que rien de ce qui s'est fait avec intelligence, n'a existé sans le concours de la parole, qui est le guide de toutes nos actions comme de toutes nos pensées ; on a d'autant plus recours à elle que l'on a plus d'intelligence... », ⁹¹ la qualité naturelle est une base pour parler, mais la parole reste toujours la marque de tout esprit.

⁹⁰Ibid. 255-256

⁹¹Ibid. 257

Etant donné que la parole occupe une si grande place, il n'y a aucune raison de la négliger surtout dans l'enseignement selon Isocrate : l'apprentissage de la façon de bien organiser sa parole devant la foule devient pour Isocrate une discipline majeure.

Evidemment, la parole est considérée comme un art dans la doctrine isocratique, pour ce maître, savoir parler et le faire excellemment est une partie du programme de son enseignement, qui accorde une grande importance à la rhétorique et à l'éloquence. Si l'on a l'intention d'être réputé et cultivé, la première chose à faire est de s'exercer à parler. Cela n'est pas simplement un cours ou une technique, mais plutôt un art de la rhétorique et un symbole de l'esprit, tout d'abord, ceux qui savent bien parler devant le public doivent être vertueux et intelligents afin de donner aux auditeurs des contenus utiles.

Par conséquent, les élèves admis par Isocrate ont toujours des qualités morales, ils continuent l'esprit humaniste de leur professeur et épanouissent personnellement le leur. Cependant, qui peut devenir un bon rhéteur ? Pour connaître la réussite, que doit-on préparer ? Comment faut-il s'exercer ? Tout cela appelle une recherche.

2.1.1 Conditions pour devenir un rhéteur

Pour Isocrate, l'homme honnête ayant le sens de la justice et le respect de la religion ne possède pas, toutes les qualités pour devenir rhéteur, Isocrate exige en plus la sagesse. Le sage est réputé pour sa vertu.

Quant à l'art oratoire, il apprend aux disciples d'Isocrate une technique

de l'expression, mais d'une part, cette technique demande encore une disposition d'esprit qui est une condition si complexe que les hommes ne sont pas tous capables de la posséder, d'autre part, cet art consiste à élever le sens moral des gens, car la vertu est une disposition humaine naturelle, on ne l'enseigne pas mais seulement on la réveille et on l'améliore, de plus, un homme qui ne saisit pas vraiment les bases de la morale ne peut pas avoir un esprit juste et bon, il ne peut pas apprendre les véritables connaissances, les paroles correctes, ni servir sa cité.

Par conséquent, limités par la nature humaine, certains, malheureusement, ne doivent pas être doués de sens moral, ils ne saisissent donc jamais correctement cette technique de la parole, en même temps, les autres, disons sages et intelligents, qui ont des qualités morales, peuvent avoir l'occasion de recevoir cette éducation oratoire avec profit.

Isocrate déclare clairement dans ses discours qu'il faut mettre en oeuvre la puissance de l'intelligence et de la vertu qui sont la première condition pour être un bon rhéteur, c'est-à-dire que tous ceux qui prononcent des discours publics doivent d'abord être sages et vertueux, car leur esprit moral va déterminer la bonne qualité du discours et de l'information qu'ils peuvent apporter aux auditeurs. La fin d'un discours intelligent et vertueux n'est pas seulement une réussite de défense ou de conseil, mais aussi un effort pour obtenir une bonne réputation et pour épanouir l'esprit moral des auditeurs. Cela se fait dans la perspective d'une idéologie humaniste.

La réputation de l'orateur l'aide à convaincre ses auditeurs : « *...plus on désirera vivement persuader les auditeurs, plus on s'efforcera d'être honnête et d'avoir une bonne renommée... la réputation d'honnêteté, non seulement*

*donne plus de confiance dans le discours, mais encore ajoute du lustre à tous les actes de celui qui en jouit, but auquel doivent tendre, plus qu'à tout autre, les hommes intelligents. »*⁹². L'acquisition et la confirmation de la renommée est un des buts du discours, mais cela n'est plus possible pour tout le monde. Donc, de ce fait-ci, on voit bien la liaison intime entre la qualité morale et le résultat idéal d'un discours, pour Isocrate, le but d'un discours est vraiment d'élever l'intelligence humaine.

Plus clairement, le maître annonce dans *l'Echange* ce qui doit être étudié et présenté dans un discours dans les domaines de la vertu et de l'intelligence, par exemple, « *quand un homme est décidé à prononcer ou à écrire des discours dignes d'honneur et de louange... il lui faut des sujets élevés, beaux, qui servent l'humanité et touchent à l'intérêt général, s'il n'en trouve pas de tels, il n'obtiendra aucun résultat... il choisira les plus conformes à la morale et les plus utiles* », ⁹³ en ayant le caractère vertueux, l'homme a accompli un premier pas pour créer un discours au bon sens du terme, qui sera un conseil offert aux gens politiques qui doivent « *choisir les actions les plus utiles et les plus belles et les discours les plus vrais et les plus justes...veiller avec le plus grand soin à se montrer en tout gracieux et affables dans leurs paroles et leurs actes...* » ⁹⁴ .

Evidemment, pour plaire aux auditeurs ou aux concitoyens, une parole vraie et raisonnable joue un rôle remarquable, mais pour les convaincre et les émouvoir il faut toucher encore un autre élément, l'« intelligence », puisque les gens intelligents sont sensibles aux paroles qui conviennent à un « *grand sujet entraînant aux gens qui discutent avec minutie sur de petites*

⁹²Ibid. 276, 280

⁹³Ibid. 277

⁹⁴Ibid. 132

questions »⁹⁵, de plus, des gens qui prononcent les discours selon la justice et l'intérêt de leur patrie sont « *exigés de plus grandes qualités intellectuelles principalement aujourd'hui* »⁹⁶. Avec les qualités requises, l'homme qui veut devenir un bon rhéteur a fondamentalement une bonne base oratoire.

Si l'on dit qu'Isocrate n'attribue cet art oratoire d'excellence qu'aux gens sages et vertueux, l'enseignement de la parole est donc ouvert avec une limite, mais d'un autre côté plus concret, Isocrate se figure strictement qu'en plus de la condition de caractère évoquée, il y a forcément d'autres conditions.

Effectivement, le Maître propose les conditions nécessaires à la réussite de l'éducation intellectuelle à ceux qui veulent le fréquenter, qui veulent exceller plus tard dans les discours ou dans l'action, d'abord « *être heureusement doués pour le travail qu'ils ont choisi* » ; puis « *avoir reçu l'instruction et la science qui conviennent à cet objet* » ; en troisième lieu « *être rompus et familiarisés à leur usage et à leur pratique* », car « *c'est par ces moyens qu'en tout genre d'activité on arrive à être parfait et à surpasser de beaucoup les autres* ».

Or, c'est en particulier qu'il appartient pour les élèves « *d'apporter à l'étude les qualités naturelles nécessaires* », pour les professeurs « *d'être capables d'instruire ces élèves bien doués* »⁹⁷, et en commun pour tous c'est l'exercice qui mène à l'application concrète qu'il faut pratiquer.

⁹⁵A Nicoclès(II) 39

⁹⁶Echange (XV) 81

⁹⁷Ibid. 187, 188

On peut imaginer que si quelqu'un « *possède un esprit capable d'invention, d'instruction, de labeur et de mémoire, une voix et une netteté de diction telles que non seulement ses paroles, mais leur heureuse disposition puisse contribuer à convaincre ses auditeurs* », s'il a en outre « *de la hardiesse* », du moins « *celle qui s'accompagne de réserve* », par ailleurs, s'il « *a développé ses dons naturels par la pratique et l'exercice, dépassant... leur niveau originel...* » ⁹⁸, il a sans doute plus de chances de devenir un bon orateur.

(1)Qualités naturelles

Parmi les trois conditions, la plus importante est celle des qualités naturelles qui sont une condition nécessaire pour former un rhéteur et doivent être complétées par l'instruction et la pratique. Isocrate croit que c'est impossible de devenir un homme de *logos* pour ceux qui ne sont pas doués des qualités exigées. S'ils n'ont pas de hardiesse pour s'exprimer devant le public ou bien s'ils éprouvent une grande crainte à faire sortir leur voix, à réfléchir raisonnablement, ou même s'ils n'ont pas du tout une belle voix, ni un fil raisonnable de pensée ni une prestance pondérée... ils ne parviendront pas à devenir de bons orateurs. Si une personne se présente ainsi, elle échouera d'emblée au premier pas, même si elle suit les formations et les met en pratique, rien ne changera sa voix, ni son caractère propre.

On sait bien que pour Isocrate, pour une part importante, le discours a pour but de convaincre les auditeurs et de les rendre plus intelligents en leur donnant les connaissances dont ils ont besoin, donc, un orateur doit être

⁹⁸Ibid. 189, 190, 191

capable de transmettre des informations correctes avec sa voix déterminée et des yeux gentils qui donnent confiance aux auditeurs, en leur faisant penser qu'il est honnête, correct et intelligent et que c'est possible de le suivre.

Les dispositions naturelles sont primordiales pour Isocrate. Mais par rapport à cette idée d'Isocrate, son professeur Socrate(469-399 av. J.C.) et son adversaire Platon(424-347 av. J.C.), n'ont pas la même vision des dispositions naturelles, ils soutiennent que la vérité, la vertu ou bien la connaissance demeurent déjà dans l'âme humaine avant la naissance, ce que les hommes doivent faire est de se remémorer ce qu'ils ont vu.

Dans le *Ménon* de Platon (qui s'exprime ainsi par Socrate):

Les Lacédémoniens aussi le font : quand ils louent un homme bon, « cet homme, disent-ils, c'est un homme divin ! » ; « ...la vertu ne saurait ni venir par nature ni s'enseigner, mais elle serait présente comme une faveur divine, dépourvue d'intelligence, chez les hommes où elle se trouve. A moins qu'il n'y ait...un homme capable de faire aussi d'autrui un homme politique, si un tel homme existait, on dirait qu'il est parmi les vivants tel qu'Homère décrit Tirésias chez les morts...il serait ...telle la réalité vraie auprès des ombres.⁹⁹

D'après Socrate, l'homme bon est quelqu'un qui a obtenu la vertu comme une faveur divine. Evidemment, ceux qui sont spécialement favorisés par la divinité sont supérieurs aux autres, comme les trois

⁹⁹Ibid. 99e, 100a

classes d'hommes présentées dans la *République* par Platon : « *le dieu a mêlé de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander, aussi sont-ils les plus précieux ; il a mêlé de l'argent dans la composition des gardiens ; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans* ». ¹⁰⁰

Autrement dit, la classe des penseurs est créée en or ; celle des guerriers est formée d'argent ; celle des travailleurs et des productifs est faite en fer ou en airain. Ils sont créés de différentes matières par le dieu et reçoivent sans doute différentes missions à accomplir, les plus intelligents se chargent de plus importantes missions que ceux qui sont moins doués sous le rapport de l'intelligence.

Par rapport à Isocrate, Socrate et Platon exposent plutôt un concept de fonctions dans la société, cela veut dire que quel que soit l'homme ou la femme, chacun possède une nature particulière et différente, chacun se charge de sa responsabilité spéciale pendant toute sa vie privée. Aussi dans la *République*, Platon enregistre un dialogue principalement entre Socrate et Glaucon (fils d'Ariston) où Socrate explique la réalité de cette distinction entre les deux sexes.

Dans la *République* :

Tout d'abord, Socrate convient qu'il y a des natures différentes, il faut donc des occupations différentes. Plus précisément, on peut dire que « *...le sexe masculin diffère du féminin pour l'aptitude à tel art ou à telle fonction, il faut les attribuer à l'un ou l'autre...* », par exemple,

¹⁰⁰La République(III), Platon 414c

« ...ils diffèrent qu'en ce que la femme enfante et que l'homme engendre », « les femmes paraissent avoir quelque talent au tissage et à la confection des gâteaux et des ragoûts, etc. », on peut voire aussi qu'« il y a des femmes douées pour la médecine, ou bien pour la musique, la gymnastique et même la guerre, mais d'autres qui ne le sont pas », de même qu'« il y a des femmes philosophes et d'autres ennemies de la sagesse, et des femmes courageuses et des lâches », par conséquent, Socrate obtient non seulement une conclusion sur la différence entre l'homme et la femme, mais aussi sur la nécessité d'« assigner les mêmes emplois aux mêmes natures » et sur l'obligation de reconnaître le talent privilégié d'un sexe dans certains domaines.

Cependant, quant aux femmes, bien qu'elles soient douées des talents « où les hommes seraient tout à fait ridicules qu'elles fussent battues » ou bien les hommes en sont quand même doués aussi, c'est vrai qu'à peu près en toutes choses l'un des deux sexes est de beaucoup inférieur à l'autre, comme Socrate le dit « les hommes sont meilleurs que beaucoup de femmes en beaucoup de points » parmi lesquels, l'un relève « de la faiblesse de leur sexe ».

Au-delà, Socrate convainc finalement Glaucon de croire que l'éducation qu'on donne aux hommes doit servir aussi aux femmes, surtout pour les femmes qui sont douées pour la garde de l'Etat, mais il faut faire attention juste à une seule chose à savoir qu'« il y a donc chez la femme, comme chez l'homme, une même nature propre à la garde de l'Etat ; elle est seulement plus faible chez l'un, plus forte chez l'autre » et que « les femmes des gardiens devront partager la guerre

et tous les travaux les plus faciles » ¹⁰¹.

Pour Socrate et Platon, tout le monde peut avoir des talents, mais la différence porte seulement sur le niveau reçu d'un dieu. Des qualités naturelles décident pour chacun de sa propre fonction dans la vie privée, puis détermine son statut social. Ceux qui sont heureusement plus doués que leur entourage, ont plus d'occasions et de devoirs pour servir la société ou même le monde, ils vont devenir sans doute de grands hommes. Or le reste des hommes sont moins brillants et accomplissent toutes les tâches humaines moins honorables. Les deux maîtres montrent une grande attention à la liaison entre les qualités naturelles et le développement personnel et encore une conception bien rationnelle sur l'égalité d'éducation.

Après avoir vu cette comparaison entre Isocrate et les deux autres philosophes, on admet que le talent est très important pour un métier ou pour le développement des hommes, la plupart de leurs opinions indiquent que les hommes ont besoin d'un talent particulier pour leur métier. Autrement dit, pour les disciples d'Isocrate qui ont pour ambition d'être des orateurs, il est nécessaire de rattacher cette importance au don naturel, du moins, pour qu'ils puissent savoir au début si ce métier leur convient, ou encore s'ils sont eux-mêmes capables de convaincre le public.

Mais Isocrate sait bien qu'il existe d'autres talents que ceux qui font un bon orateur comme le montre cette phrase extraite de l'éloge d'Hélène « *tous les autres hommes illustres ont été privés soit de courage, soit de sagesse, soit d'une autre qualité parmi celles que distribue le sort...* », la raison pour laquelle les hommes illustres peuvent obtenir le succès

¹⁰¹La République(V) Platon 453e-457b, quant à l'éducation précise de Platon et de Socrate, elle sera partagée à la partie sur celle d'Isocrate.

consiste partiellement dans leur courage, dans leur sagesse ou dans d'autres qualités parfaites distribuées par le dieu ; en outre Isocrate dit aussi : Hélène « *...participait à la plupart des privilèges de la beauté, le plus vénéré, le plus précieux, le plus divin des biens* », ce qui est important est que tous ceux qui « *possèdent la beauté, dès que nous les apercevons, nous nous sentons bien disposés à leur égard, ils sont les seuls avec les dieux que nous ne renonçons jamais à servir* » et encore que « *nombreuses parmi les immortelles sont celles qui furent séduites par la beauté d'un mortel...* »¹⁰², la beauté aussi est un don des dieux.

Evidemment, toutes les qualités significatives comme le courage, le sagesse ou même la beauté, peuvent toutes apporter le succès. Chaque disciple se révèle différent au niveau de sa nature, les maîtres doivent donc les diriger de façon particulière de manière à améliorer leur talent originel. Voilà les deux autres conditions suivantes qui aident ceux qui veulent devenir un bon orateur : l'instruction convenable et la pratique.

(2) L'instruction et la pratique

En plus de la condition de possession de « qualités naturelles », Isocrate propose encore deux conditions pour réussir de devenir un bon orateur et un rhéteur : l'instruction et la pratique. Ce sont deux éléments intéressants dans la composition du système pédagogique général :

« De tout cela, ce qui convient aux professeurs et aux élèves, c'est en particulier pour ces derniers d'apporter à l'étude les qualités naturelles nécessaires, pour les autres d'être capables

¹⁰²Eloge d'Hélène(X) 21, 54, 56, 60

*d'instruire ces élèves bien doués, et en commun pour tous c'est l'exercice qui mène à l'application pratique ; car il faut que les uns dirigent attentivement leurs disciples et que ceux-ci observent avec un soin énergique les conseils qu'on leur donne.»*¹⁰³

Normalement, pour un résultat pédagogique idéal, le processus d'instruction est primordial. En lançant un regard sur cette proposition d'Isocrate, on peut voir que cet ordre du système pédagogique se manifeste de façon raisonnable et logique, les gens heureusement doués des talents de l'orateur peuvent facilement recevoir une instruction appropriée à ce métier.

L'instruction rend les gens « *plus savants en leur art et mieux doués pour les recherches* », à la fois si « *ceux qui ont une nature moins riche, ne pourraient devenir par l'éducation de bons polémistes ni des inventeurs de discours, mais elle peut les faire progresser et les rendre plus réfléchis sur bien des points* »¹⁰⁴ et produit un effet magique sur les êtres humains, d'une part elle est capable de rendre ceux qui sont bien doués plus compétents et plus honorables; d'autre part, elle va conférer l'habileté et la confiance à ceux qui sont moins doués.

Dans le discours *L'Echange*, Isocrate montre aussi un exemple qui peut bien faire voir l'efficacité du dernier processus—la pratique : à l'origine, tous employaient les facultés qu'ils possèdent de naissance, mais quand ils sont devenus hommes, ils se sont distingués par la pensée, parce que les uns vivaient dans la dissipation et la paresse, tandis que les autres s'appliquaient

¹⁰³*Echange*(XV) 188

¹⁰⁴*Contre les Sophistes*(III) 15

à réfléchir sur les choses.

Autrement dit, notamment dans son éducation de la parole « ...c'est l'exercice qui mène à l'application pratique, car il faut que les uns dirigent attentivement leurs disciples et que ceux-ci observent avec un soin énergique les conseils qu'on leur donne... »¹⁰⁵, les professeurs doivent donner aux élèves toutes les connaissances et les subtilités de l'éloquence, ils les aident à bien connaître cette leçon-là, puis leur proposent de bien s'exercer, et d'appliquer leurs talents aux réalités de la vie.

Ceux qui ont trouvé un maître plus âgé et bien expérimenté, qui instruit par la tradition et par ses découvertes personnelles, surpassent les autres.¹⁰⁶ En outre, Isocrate est d'accord avec la méthode selon laquelle tous les genres d'activités et de travaux sont des conquêtes de l'exercice et de l'application, il porte quand même un jugement critique sur ceux qui ne le pensent pas.

En résumé, Isocrate a envie d'établir son système d'enseignement qui peut être nommé « *enseignement du discours* », puisqu'il a pour but d'aider ceux qui le fréquentent à augmenter leurs aptitudes en éloquence et dans l'art de bien organiser un discours, en même temps il a pour but de donner des conseils politiques aux dirigeants. Si l'on prête attention à ses discours, on constate que comme un patriote fidèle, Isocrate croit qu'en cette époque très dure, son peuple est vraiment le meilleur du monde, si bien qu'il vante souvent sa patrie et encourage toujours les Athéniens à garder confiance et à surmonter tout malheur.

¹⁰⁵*Echange*(XV) 188

¹⁰⁶*Ibid.* 207,208

Pour que l'on puisse achever cette grande mission, il a besoin vraiment de nombreuses personnes pour conduire le peuple et la cité à la justice ainsi qu'à la raison en particulier par la parole et par l'action, ce sont bien ceux qui possèdent naturellement un talent excellent au niveau de la parole et de la réflexion, qui ont acquis une éducation supérieure d'orateur et s'adonnent aux pratiques les plus utiles du discours. Sous cette demande, l'enseignement d'Isocrate, qui dépasse même tout le territoire de l'Attique, apparaît et rend de grands services à Athènes

2.1.2 La rhétorique

La rhétorique bien comprise pour Isocrate est la plus importante chose dans sa vie, il y consacre toute sa vie pour donner aux Athéniens une éducation correcte dans ce domaine, il leur enseigne comment devenir de meilleurs orateurs, de meilleurs citoyens et dirigeants, à travers l'enseignement de l'éloquence et la création des discours eux-mêmes, il leur donne de nombreuses propositions sur la philosophie de la politique, ainsi que sur l'art oratoire : en aidant à défendre l'intérêt des gens, Isocrate expose en même temps une théorie pour découvrir la vérité, puisqu'un homme qui est formé à la rhétorique est formé à la découverte de la vérité, la saisie de cette vérité est liée à la réflexion concernant les opinions droites et justes.

La rhétorique est connue comme étant l'usage pratique de l'art oratoire ainsi que des études et des traités théoriques sur l'éloquence et le système rhétorique. Pendant ses 98 années, Isocrate a consacré presque plus de la moitié de son temps à travailler sur la rhétorique. Il attache de l'importance à enseigner des méthodes de la parole, demande aux élèves non seulement

d'apprendre les connaissances de la rhétorique, mais aussi de s'exercer sans arrêt, tout ce qu'ils mettent en oeuvre montre une intégration des trois processus pédagogiques évoqués.

Les connaissances théoriques de la rhétorique sont liées à la philosophie, puisqu'Isocrate ajoute la sagesse philosophique aux études de l'éloquence. D'après lui, la parole est issue de la société humaine, et elle permet aux citoyens de parvenir à l'épanouissement et au bonheur.

Grâce à une éducation de qualité dans sa jeunesse, Isocrate a eu la chance d'avoir des contacts avec certains professeurs les plus renommés en Grèce parmi les sophistes, il s'est engagé au début dans la politique comme orateur, pourtant, étant donné qu'il avait une faiblesse de la voix et de la timidité à l'idée de se présenter devant l'assemblée du peuple, il n'a presque jamais prononcé aucun discours mais s'est lancé dans un autre aspect de son métier, de façon différente, pour rendre des services à sa patrie.

A partir de sa trentième année, il commence à écrire des discours et à enseigner la rhétorique, ce qu'il fera jusqu'à la fin de sa vie. Il y a une soixantaine de discours dont la moitié est authentique, Denys d'Halicarnasse en déclare un chiffre de 25, Cécilius de Calé-Acté 28, alors que les autres sont apocryphes. Parmi eux, six discours conservés sont relatifs à l'activité de logographe(λογογράφος), deux éloges, sept manifestes essentiels politiques, quatre conseils en modèle du roi, un discours sur l'enseignement de la rhétorique—*Contre les Sophistes*, un traité ou plutôt une autobiographie au sujet abondant—*L'Echange*(*Antidosis*), neuf lettres et quelques fragments.

2.1.2.1 Deux sortes de la rhétorique

Dans ces œuvres, on peut distinguer deux aspects de la rhétorique : une partie de la rhétorique n'a pour ambition que de convaincre les auditeurs; une autre, d'importance majeure, a pour ambition de rechercher la vérité. Cependant quelle que soit la nature de sa rhétorique, Isocrate essaie de reconstruire une fonction utile de la parole, soit dans le domaine de la vie du peuple, pour lui donner plus de confiance sur la grandeur de sa nation, et l'instruire sur la réalité de la vie ; soit dans celui de l'Etat, pour lui rassurer une politique de prospérité.

Etant donné qu'il vivait à une époque brillante de l'histoire de la civilisation, plusieurs savants manifestaient autant de pensées culturelles et philosophiques que lui, par exemple, Lysias, Platon, Socrate, Gorgias, etc.. Des comparaisons entre eux et Isocrate permettent de cerner clairement ses idées. Son enseignement est radicalement différent de celui des Sophistes, dont il réfute radicalement l'amoralisme et le relativisme.

Alors ce que c'est la rhétorique, sur quoi porte-t-elle ? En suivant la venue des questions, une recherche sur les savants à cette époque-là va refléter certainement la pensée d'Isocrate, par exemple, celle de Socrate et de Gorgias manifeste une définition de la rhétorique à confronter avec la sienne.

Comme c'est un moment où le droit à la parole s'épanouit : « *...toute question publique relève de la discussion ; à la parole unique du roi, on substitue la parole partagée de la discussion, c'est pourquoi les Grecs ont développé la rhétorique...* »¹⁰⁷, en ayant cette atmosphère, la parole remonte

¹⁰⁷Gorgias, Jean-Marie Nicolle p.9

à une place plus indépendante, la rhétorique est adoptée par les Grecs pour consolider la nouvelle politique, l'éloquence ne reste plus qu'un art de la culture, mais en majorité elle porte encore la mission d'amener les Grecs à un chemin juste.

Dans le dialogue entre Gorgias¹⁰⁸ et Socrate, ils se battent sur la définition de la rhétorique, tout d'abord Gorgias, un sophiste, donne sa prétention : la rhétorique ne porte que sur les discours relatifs aux choses humaines les plus morales et au pouvoir de convaincre les juges au Tribunal, les membres du Conseil au Conseil de la Cité, et l'ensemble des citoyens à l'Assemblée¹⁰⁹.

Selon l'avis de Gorgias, la rhétorique ressemble à l'outil politique qui aide à rassembler le pouvoir du gouvernement, c'est bien elle qui triomphe dans les débats publics, qui convainc les gouvernants, qui emporte les décisions, grâce à cette puissance, la classe du pouvoir est capable de distinguer la justice de l'injustice, notamment de faire améliorer le nouvel ordre à l'époque de la démocratie athénienne.

Assurément, la rhétorique de Gorgias ne produit pas seulement des croyances sur la justice, comme il rapporte encore l'exemple que des médecins lui demandent de convaincre des malades d'accepter leurs remèdes : « *et là où ce médecin était impuissant à les convaincre, moi, je parvenais, sans autre art que la rhétorique, à les convaincre.* »¹¹⁰.

¹⁰⁸(480-375 av. J.C.), sophiste, enseignant de la rhétorique, accompagne souvent auprès des malades.

¹⁰⁹*Gorgias*, Platon 451d, 452e

¹¹⁰*Ibid.* 456b

Cependant, il vaut mieux continuer droitement sur le chemin de la justice, au lieu de rendre ignorant cet art de persuader, Gorgias dit ensuite « *l'orateur, qui n'y connaît rien, convaincra mieux que le connaisseur s'il s'adresse à des gens qui n'en connaissent pas plus que lui : voilà, est-ce bien le cas où l'orateur est plus persuasif que le médecin ?* »¹¹¹, ce qu'il veut expliquer est que l'orateur est plus puissant que le médecin qui n'a pas l'habileté de persuader, même si l'orateur ne sait rien, évidemment, il néglige l'importance de la connaissance.

Gorgias préconise cette rhétorique pleine de prétention, tandis que Socrate veut en montrer la vanité, il la considère comme une sorte de flatterie. Pour s'opposer à l'idée de Gorgias, Socrate pense que si l'on ne connaît rien à la question discutée, on peut mieux convaincre que le connaisseur, parce que l'on s'adresse à des gens ignorants, cela montre une faiblesse de la rhétorique de Gorgias.

Socrate déclare dans la discussion avec Gorgias qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir, autrement dit, que vivre dans l'injustice sans être puni est pire que de commettre l'injustice. D'après lui, la rhétorique n'est d'aucune utilité pour se défendre quand on a commis une injustice.

2.1.2.2 La formation de la rhétorique chez Isocrate

Généralement, la rhétorique est née au V^e siècle av.J.-C. en Sicile et est introduite à Athènes par Gorgias, où au début, elle s'occupe du discours politique oral, avant de s'appliquer aux textes surtout littéraires et dramatiques, cet élément littéraire est aussi enrichi et codifié par Aristote

¹¹¹Ibid. 459b

dans deux ouvrages « *La rhétorique* » et « *la Poétique* ». Mais aujourd'hui, elle est nommée autrement la « *stylistique* ».

Quant à la rhétorique d'Isocrate, elle a pour but d'une part de composer le discours littéraire et d'autre part de manifester des idées nécessaires aux citoyens. Dans de nombreux discours, Isocrate défend les accusés pour la fortune, comme l'*Echange*, *Contre Euthynous*, *Sur l'Attelage*, *Trapézitique* ; pour l'héritage, comme *Eginétique*, pour la violence publique, comme *Contre Lokhitès* ; et encore pour la réputation, comme *L'Eloge d'Hélène* et de *Busiris*, etc., à travers ses mots et ses émotions dans les plaidoyers, ce maître aide le public à arriver à la justice et à la vérité.

Subissant une calomnie à la fin de sa vie, Isocrate est obligé de composer un discours pour se défendre et mettre au courant de sa recherche de la vérité, l'*Echange* est donc une mise en scène. A l'origine, ce discours nourri de types mixtes et de contenus variés est intitulé "*Antidosis*"¹¹² et est considéré ensemble comme une défense, une autobiographie ou un traité de rhétorique comme Isocrate avait 82 ans. Grâce à son vieil âge, ce grand rhéteur savant peut forcément montrer que toutes les accusations sur sa grande fortune lancées par Lysimakhos¹¹³ sont exagérées et que le reproche de corrompre les jeunes gens par son enseignement de la rhétorique est injuste et incorrect.

¹¹²Αντιδοσις : action de donner en retour, l'échange en particulier.

¹¹³Une figure fictive d'un certain Mégacleidès, qui, en effet vers -356, prétend qu'Isocrate est plus riche que lui, et doit se charger de la triérarchie avant lui, même cet accusé a dépassé la limite d'âge du service militaire(soixante ans)—la liturgie. Dans ce procès réel, Isocrate a échoué et s'est soumis à la charge financière. Deux ans après, Il compose ce discours "*Antidosis*" introduisant le procès fictif contre Mégacleidès.

Il insiste pour démontrer au public que son enseignement n'est pas simplement celui qui s'applique à donner une technique de la parole, mais qu'il consiste à transmettre une éducation soignée et à permettre d'obtenir un épanouissement de l'esprit. A partir de cette ambition, toute la formation se fonde sur la justice et sur la morale, elle relève d'une analyse de la réalité, et forme finalement ceux qui sont pourvus d'une compétence accomplie et ceux qui deviendront à l'avenir des citoyens justes ou des gouvernants vertueux.

Au début, à cause de sa timidité, Isocrate présente par l'intermédiaire de son beau-frère ses arguments sur le procès en échange : Mégacleidès exige qu'Isocrate échange ses biens contre ceux de son adversaire, qu'il se charge d'une liturgie, malheureusement, Isocrate perd son procès et se charge de la trièrarchie; presque deux ans après, il publie le discours « *Antidosis* » en supposant un procès effectivement contre Mégacleidès mais appelé fictivement Lysimakhos, afin de manifester une apologie complète de sa vie et de sa méthode. Le titre de ce discours se traduit donc littéralement par « l'échange ».

Par conséquent, cette défense à propos de sa morale, de son art rhétorique peut faire savoir aux gens qu'Isocrate maîtrise droitement toute sa vie, il n'est pas aussi riche qu'on le dit, mais de plus, il se montre scrupuleusement attaché à la justice. Cela peut absolument détruire toutes les calomnies.

En fait, *l'Echange* est le plus long de tous les discours d'Isocrate, et aussi un extrait de toute sa vie, il tente de présenter deux parties—celle de la pratique réelle et celle de l'esprit. Tout d'abord, dans ce discours, en mettant

en scène son rôle de professeur, Isocrate se défend sérieusement en affirmant qu'il est un bon professeur pour ses disciples qu'il prépare à devenir de bons rhéteurs, et que ces derniers sont mieux éduqués et plus honnêtes que les autres jeunes gens qui fréquentent des Sophistes.

En outre, Isocrate même accepte, avec confiance, de se soumettre à une sanction si l'un de ses élèves peut avoir de mauvaises influences sur la société, il a quand même l'intention de tenir éloignés de certains comportements de débauches ses disciples, tels que ceux qui sont aussi décrits « *...ils passent leur jeunesse à rafraîchir leur vin aux Neuf-Fontaines, à boire dans les cabarets, à jouer dans les tripots, ou passent leur temps dans les écoles de joueuses de flûte.* », mais « *c'est à nous que l'on crée des difficultés, à nous qui mériterions qu'on nous fût reconnaissant, à défaut d'autre mérite, de détourner nos disciples des pratiques de cet ordre* »¹¹⁴, Isocrate n'a aucun souci concernant la vertu de ses élèves, ni sa méthode d'éducation, ceux qui apprennent cet art oratoire avec l'intelligence et avec sens moral peuvent bien être les dignes héritiers de leur maître.

Par contre, dans ce discours sur *l'Echange*, lorsqu'Isocrate plaide devant le tribunal, tout ce qu'il dit correspond à l'attitude d'un avocat, en usant d'une technique oratoire efficace pour faire voir où est la justice et exploiter des témoignages probants, Isocrate est facilement capable à la fois de persuader le jury et le public et de réfuter ses adversaires, ce résultat montre la qualité de son enseignement de la rhétorique : une fois que l'on possède toutes les conditions de l'éloquence, on peut défendre la vérité et la faire connaître et apprécier. En plus de cet avantage, au niveau le plus élevé, un bon rhéteur peut s'efforcer le mieux possible de combattre les mauvais

¹¹⁴Ibid. 287

arguments avec des preuves et des raisonnements suffisants pour convaincre les auditeurs, que l'on conduira ensuite vers un espace de valeurs et vers la vérité.

2.1.2.2.1 La théorie de la rhétorique isocratique

B.Keith Murphy défend Isocrate en disant en sa faveur ceci :

*« For Isocrates, it is through rhetoric that we can approximate truth, or at least a consensual truth. A man who is trained in rhetoric is trained in truth, and the creation of that truth through oratory. »*¹¹⁵

« Pour Isocrate, c'est à travers la rhétorique que l'on peut se rapprocher de la vérité, ou au moins d'une vérité consensuelle. Un homme qui est formé à la rhétorique est formé à la vérité, et la découverte et la persistance de la vérité se manifestent à travers l'art oratoire ». Cela montre vraiment la relation qui existe entre la rhétorique d'Isocrate et la vérité. Dans cette relation, la rhétorique joue le rôle de transmetteur, elle fait partie de « pont thématique » qui fait liaison entre la pensée ou la connaissance et la réalité du sujet ; la recherche de la vérité fait partie du résultat définitif, c'est-à-dire qu'elle est l'ambition finale de son enseignement de l'art oratoire.

Evidemment, dans cette relation, le rôle de « transmetteur » est très important et sa fonction concerne la parole, autrement dit l'éloquence, surtout Isocrate a son propre avis sur cette relation : *« ...la plus belle et la plus juste des défenses est celle qui renseigne le mieux possible les juges*

¹¹⁵cf. « Isocrates » Salem Press, 1998, l'auteur professeur de Fort Valley State University (version électronique)

sur les objets sur lesquels ils auront à voter, et qui les empêche d'égarer leurs pensées et d'hésiter sur le côté où l'on dit la vérité »¹¹⁶.

Certes, au lieu de comprendre à partir de cette phrase que ce maître de rhétorique attache beaucoup d'attention à l'importance de la place de la parole, on peut plutôt admettre qu'il s'intéresse fortement à l'efficacité de l'éloquence ou bien à l'importance de l'éducation par la rhétorique auprès des élèves et de ceux qui veulent le fréquenter. Cette éducation par l'éloquence consiste à éduquer les gens par la méthode de l'examen de thèses opposées.

Effectivement, il y a deux questions indispensables : quelle est la définition de l'éloquence et de la rhétorique ? Quelle est la relation entre l'éloquence et la rhétorique ? L'intérêt de répondre à ces deux questions est de comprendre ce qu'est l'éducation selon Isocrate. Premièrement, l'éloquence. Elle est une manière de s'exprimer avec aisance, une capacité à émouvoir, à persuader par le discours. Cette signification correspond à la pensée d'Isocrate. Deuxièmement, la rhétorique. Elle est l'art de « bien parler », une technique de la mise en oeuvre des moyens d'expression (par la composition, les figures). Elle est associée à l'éloquence à laquelle elle apporte des éléments.

On peut quand même comprendre que pour Isocrate l'éloquence et la rhétorique relèvent de ce qu'il appelle le "bien parler" qui a pour ambition de convaincre et de persuader. Mais comme le « bien parler » équivaut au « bien penser », la rhétorique telle que la conçoit Isocrate est aussi et

¹¹⁶Echange(XV) 52

peut-être surtout un art de la bonne réflexion, qui aboutit à l'élaboration d'opinions justes et droites, logiquement et moralement.

En même temps, l'éloquence et la rhétorique pour Isocrate consistent encore à composer un discours harmonieux, parfois, elles donnent finalement des idées « helléniques et politiques »¹¹⁷ aux auditeurs, « bien parler » et « bien penser » se chargent souvent d'une ambition sociale et politique. En ce cas-là, l'aptitude de pratiquer cet art oratoire a besoin d'une exigence sérieuse, comme dans son oeuvre *Panathénaïque* (paragraphe 246), il exprime cette aptitude ainsi :

« Quand tu as résolu de composer un discours qui ne ressemble en rien aux autres, qui donnera à ceux qui le parcourent superficiellement une impression de simplicité et de facile intelligence, par contre, à ceux qui l'examinent attentivement et s'efforcent de saisir ce qui a pu échapper au vulgaire, l'impression d'être difficile et malaisé à pénétrer, chargé de multiples allusions historiques et philosophiques, plein d'effets variés et d'artifices de style,—non pas de ces roueries habituelles à qui veut nuire méchamment à ses concitoyens, mais de ces habiletés capables par leur pouvoir de séduction de rendre service ou de faire plaisir à ceux qui les entendent. »

Le bon orateur a l'ambition de transmettre ses idées réelles sans tromperie, de faire connaître la vérité et de parler pour l'intérêt des citoyens ou même de l'Etat, il est juste, droit, noble et surtout moral, ses discours ou ses plaidoyers sont marqués par ces caractères, il se demande « *que ce soit*

¹¹⁷ cf. Isocrate(I), *Isocrate chef d'école* p.x

*pour moi un avantage de déclarer la vérité, je l'ignore... quoi qu'il en soit, je vous parlerai en toute sincérité...j'aurais honte...après avoir souvent répété que j'accepterais que ma vie et mes discours fussent connus de tous les citoyens... prêtez-moi votre attention en pensant que vous allez entendre la vérité»*¹¹⁸. Lui, est sincèrement attaché à la vérité et il mérite son nom du professeur de la vraie rhétorique.

Pourtant, ce qui est bien injuste est que dans cette époque-là, il y avait beaucoup plus d'hommes qui faisaient avec passion des recherches sur l'art de la parole, et qui étaient nommés par le public « artistes en discours», mais ce n'était pas tout le monde qui pouvait obtenir la confiance du public ou bien recevoir tous les avantages qu'ils ont prévus, pour un profit privé et vicieux, ce genre de « chercheurs » se retournaient vers ceux qui l'ont menacé.

Donc, Isocrate est accusé par ses adversaires de corrompre les jeunes gens en leur apprenant de devenir de bons rhéteurs qui acquièrent une capacité de convaincre les autres auditeurs avec de fausses vérités, puis de les tromper et de les corrompre, c'est juste l'attaque par des Sophistes—accusateurs selon l'*Echange* .

2.1.2.2Contre Les Sophistes

Son activité contre les Sophistes a été commencée au début de sa carrière philosophique, le discours *Contre les Sophistes* est même publié en 391/390 av. J.C., au premier moment de l'ouverture de son école rhétorique(393 av. J.C). En principe, Isocrate s'oppose aux gens

¹¹⁸Ibid. 43, 44

malhonnêtes et bavards qui s'adonnent à offrir une éducation ou une promesse sans envisager la réalité, sans faire attention ni à la nature personnelle, ni à la pratique ni à la fidélité de la vérité, parfois, ils sont probablement ignorants eux-mêmes. *Contre les Sophistes* est un des discours d'Isocrate les plus techniques, il contient bien la définition de la rhétorique, on y trouve une définition de l'éducation telle qu'il la conçoit en opposition avec les doctrines des sophistes.

Par rapport aux sophistes, la pédagogie d'Isocrate est plus pratique et plus raisonnable, il éduque la capacité des élèves sérieusement en fonction de leur situation réelle. Pour critiquer la vantardise et le ridicule de l'enseignement des sophistes, Isocrate fait beaucoup d'efforts afin de transmettre une attitude correcte pour éduquer et pour promouvoir la sagesse.

A ses yeux, « ...*Ils feignent de chercher la vérité, mais dès le début de leur programme ils se mettent à mentir* »¹¹⁹. Or, comme un professeur, il faut du moins être honnête et juste. Les sophistes se défient des apprenants et examinent toujours soigneusement leurs intérêts, Isocrate méprise les conseils sans valeur donnés par eux, ils ne font pas attention à la morale eux-mêmes, ni non plus à l'exactitude de l'enseignement, ils n'attribuent aucune part ni à la pratique ni aux qualités naturelles des élèves.

En outre, Isocrate méprise encore les maîtres qui ne possèdent point les connaissances suffisantes des discours ou même la vertu, parce que « *acquérir la connaissance des procédés qui servent à prononcer et à composer tous les discours n'est pas chose difficile* », si l'on suit des maîtres

¹¹⁹*Contre les Sophistes*(XIII) 1

qui possèdent de solides connaissances en la matière, au lieu de ceux qui « promettent à la légère ». Pour bien progresser dans cette matière, en plus du choix de maître, il faut encore « *choisir pour chaque sujet les procédés qu'il faut, les combiner et les ranger dans l'ordre convenable, ne pas se tromper sur le moment propre à leur emploi, donner par les pensées l'ornement qui sied à l'ensemble du discours et employer des expressions harmonieuses et artistiques* ». ¹²⁰

La rhétorique isocratique se définit clairement selon les paragraphes du *Contre les Sophistes*, à propre de méthodes de l'éloquence, Isocrate perçoit encore que la combinaison de la qualité intérieure et des pratiques des disciples occupe une grande place « *l'élève, en plus des qualités naturelles nécessaires, doit connaître les procédés du discours et s'exercer à leur emploi* », plus logiquement, il demande aussi au professeur d' « *exposer ces procédés si exactement qu'il n'omette aucun des points à enseigner... se donner lui-même en exemple* ». ¹²¹

Réellement, Isocrate a pour but d'exprimer son opposition à l'égard des sophistes qui séduisent les jeunes et ne sont pas cependant pourvus des bonnes qualités personnelles. Les jeunes ne peuvent pas vraiment les imiter, ils n'arrivent pas non plus à la perfection personnelle, ainsi ils ne se trouveront point dans de bonnes dispositions.

Les critiques apportent à Isocrate une couronne de sagesse, sous son éclat, se trouve une âme élevée et un coeur moral. En réalité, c'est un genre d'éducation comme ça : on peut bien se cultiver soi-même tandis qu'il convainc le public par la parole, l'orateur doit d'abord posséder le sens moral,

¹²⁰Ibid. 16

¹²¹Ibid. 17

puis il peut donner une impression juste et honnête aux auditeurs, et en même temps, il transmet des informations exactes. Ce sont en effet les exigences morales qui priment pour Isocrate.

2.1.2.2.3 Style littéraire

En ce qui concerne l'éducation oratoire d'Isocrate, Denys d'Halicarnasse a pris une comparaison entre le style littéraire d'Isocrate et celui de Lysias, par cette comparaison, on peut savoir certainement l'opinion et l'ambition d'Isocrate.

(1)Style littéraire—éloquence judiciaire

Généralement, Denys a maintenu son avis neutre sur les deux styles littéraires de ces deux maîtres, il a disposé leurs ressemblances et défini avantages de chacun, généralement à côté de leurs ressemblances, il a vanté beaucoup plus le style d'Isocrate que celui de Lysias¹²² sous deux aspects : le style et la mise en oeuvre de l'opinion. Il est utile d'expliquer la comparaison à partir du tableau suivant :

	Isocrate	Lysias
Ressemblances	<i>expression de la pureté; exactitude de l'emploi du langage courant ; peinture des mœurs ; invention et la sélection de la matière ; don de vraisemblance et de convenance ; maîtres de la clarté et de la vie ;</i>	
Avantages	<i>l'amplification de l'exposé des idées ; plus de magnificence ; plus de</i>	<i>concision de l'exposé des idées ; expression plus concentrée dans des</i>

¹²²458/440av. J.C.—380 av. J.C., un des dix orateurs attiques

	<i>recherche pour choisir des mots ; disposition des idées et division des argumentations ; excellence dans l'éloquence philosophique ;</i>	<i>plaidoyers réels ; plus de grâce et d'agrément ; plus de simplicité pour la composition des mots ;</i>
--	---	---

Notamment pour le choix des mots, Denys prend beaucoup de temps pour les comparer : « ...*je trouvais plus de simplicité chez Lysias, plus de recherche chez Isocrate ; l'un peint la réalité avec plus de vraisemblance, l'autre est plus fort pour manier la mise en oeuvre* », de toute façon, ils attachent tous les deux de l'importance à la vraisemblance, seulement Isocrate est plus doué pour la mettre en recherche ; en outre, pour la matière traitée et la portée philosophique ou spirituelle, Denys trouve encore qu'Isocrate est « ...*supérieur également à n'importe quel autre des orateurs qui excellent dans l'éloquence philosophique* »¹²³.

Pour le préciser, il a cité le jugement de Platon qui trouve plus noble et plus naturel Isocrate : «... *en ce qui concerne les dons de la nature, il a trop de supériorité... son tempérament a plus de noblesse... l'éloquence auquel... il s'emploie, autant qu'un adulte l'est à un enfant... c'est que la nature a mis en la pensée de cet homme-là je ne sais quelle philosophie* »¹²⁴, c'est vrai que Platon approuve aussi qu'« *Isocrate est supérieur à Lysias pour l'éloquence* ».

Certes, bien que dans la concision et la simplicité de la composition des mots ou de l'exposé des idées, Lysias distance un peu Isocrate, les deux

¹²³Les orateurs antiques Denys d'Halicarnasse, 1978 p.129 11.5, 12.2

¹²⁴cf. Phèdre, Platon 279a

maîtres sont tous encore excellents pour composer « des plaidoyers réels » avec toute la pureté, la simplicité et la vraisemblance. D'après ce tableau, Denys souligne surtout deux choses sur le talent littéraire d'Isocrate évoquées également ci-dessus : l'expression originale et usuelle ; l'exposé de l'opinion vraie—l'attention à la vérité. Ce sont juste ces deux caractères qui marquent la distinction de son éducation oratoire et qui encore expriment bien toute son attachement à l'opinion vraie.

De plus, les discours judiciaires se distinguent aussi par la clarté et la pureté de la langue dans l'ensemble des ouvrages d'Isocrate. Paul Cloché a affirmé dans *Isocrate et son temps* que ces discours sont non seulement d'un art accompli, mais encore présentent une opinion éducative. Il a pris certains exemples pour expliquer ce caractère, comme *Contre Lochitès*, *Contre Callimachos*, *Sur l'attelage* et *l'Eginétique*, tous ces discours de logographe apparaissent d'une construction littéraire bien « isocratique ».

Evidemment, ceux qui n'assignent à la rhétorique qu'une finalité liée à créer la persuasion s'opposent à ceux qui, comme lui, en font une discipline heuristique, vouée à la découverte et à l'expression de la vérité. Pour lui-même, Isocrate remarque fortement que son style littéraire simple ou sa prose en toute réalité possède même la puissance de la persuasion, or, la prose sert de support à des ouvrages inutiles : comme ceux qui explorent la vie des demi-dieux, ceux qui méditent sur les poètes ou sur les actions guerrières, ceux qui se sont occupés des questions et réponses. La prose d'Isocrate a de plus nobles ambitions : « *n'est-il allé jusqu'à déclarer que la prose oratoire, la sienne, pouvait égaler la poésie, tout en constituant un genre beaucoup plus difficile ?* »¹²⁵.

¹²⁵*Isocrate et son temps* Paul Cloché, 1963 p.25

Certainement, pour les poètes, Isocrate loue beaucoup plus ceux qui parlent net et s'expriment « naturellement », d'après lui, même si la poésie est si charmante avec du mètre et du rythme, l'art oratoire peut entrer en concurrence avec elle même sans ces dernières avantages : « *dont le charme est pourtant si fort...ils séduisent les âmes.* »¹²⁶

D'ailleurs, Isocrate fait plein de confiance sur sa fidélité à l'art oratoire, dans l'*Echange*, il rivalise encore de façon sérieuse avec le poète Pindare et sa renommée, comme Isocrate dit « *moi, qui ai fait de notre cité et de nos ancêtres des éloges bien plus nombreux et bien plus beaux, il ne fût même pas permis de passer en paix le reste de ma vie* »¹²⁷. Sa grande détermination et son opinion négative envers Pindare montrent clairement qu'il va aller jusqu'au bout dans des ambitions de sa rhétorique.

Elles sont celles d'un orateur philosophe :

« c'est avec un style plus poétique et plus varié qu'ils exposent les faits, ce sont des pensées plus nobles et plus neuves qu'ils s'efforcent d'employer...c'est avec des thèmes plus éclatants et plus divers qu'ils organisent l'ensemble du discours... tout le monde n'a-t-il pas moins de plaisir à écouter cela que les compositions rythmées...dans la pensée que les premiers dans cet art sont bien plus habiles, plus vertueux et plus utiles que les gens qui parlent bien dans les procès, ils se rendent compte en effet que ces derniers doivent leur expérience des conflits à leur esprit

¹²⁶Evagoras(IX) 10

¹²⁷Echange(XV) 166

d'intrigue, tandis que c'est la philosophie qui a donné aux premiers leur talent dans les discours dont je viens de parler...»¹²⁸

En fait, ceux qui apprennent sa méthode et son style auront l'occasion d'être plus utiles et plus vertueux, en un mot, son enseignement de l'éloquence est reconnu comme le plus efficace. Cette éloquence est au service de pensées nobles et de la morale.

(2)Trois genres oratoires chez Aristote

Aristote ramène à trois les différents types de discours : le délibératif, le judiciaire et l'épidictique. D'après lui, il y a trois éléments constitutifs relatifs au discours : « *celui qui parle ; le sujet sur lequel il parle ; celui à qui il parle* »¹²⁹, c'est-à-dire « l'orateur, le sujet du discours et l'auditeur ». Dans la relation de l'intégrité du discours, c'est bien ce dernier—l'auditeur qui occupe une place vraiment capitale. Il croit encore qu'il y a trois sortes d'auditeurs auxquels sont réellement destinés ses trois types de discours, ce sont « *le membre de l'assemblée* » qui attire beaucoup d'attention, parce qu'il faut lui donner des conseils, souvent pour l'avenir; « *le juge* » qui se prononce sur une action judiciaire; et finalement « *le spectateur* » qui juge le talent de l'orateur et principalement au temps du présent.

Comme il dit dans son oeuvre *Rhétorique* :

« celui qui prononce sur l'avenir, c'est... le membre de l'assemblée ; celui qui prononce sur le passé, le juge ; celui qui prononce sur le talent de l'orateur, le spectateur ; il y a donc

¹²⁸*Echange*(XV) 47

¹²⁹*Rhétorique*(I) Aristote 58b 37 p.83

*nécessairement trois genres de discours en rhétorique : le délibératif, le judiciaire, l'épidictique.»*¹³⁰

Chaque genre de discours possède encore différentes missions :

*« une délibération tantôt l'on conseille, tantôt l'on déconseille...donnent un avis pour un intérêt particulier ou... haranguent le peuple pour un intérêt commun ; dans une action judiciaire, il y a d'un côté l'accusation, de l'autre la défense, les contestants remplissent forcément l'un ou l'autre rôle ; dans le genre épидictique, c'est tantôt l'éloge, tantôt le blâme. »*¹³¹

Pour chacun son expression du temps :

*« pour le conseiller, l'avenir :...sur ce qui sera que dans la délibération, l'on conseille ou l'on déconseille ; pour le plaideur, le passé :...des actes accomplis que l'un accuse et l'autre se défend ; au genre épидictique appartient principalement le présent :... événements contemporains que tous les orateurs louent ou blâment, mais souvent aussi on tire argument du passé en l'évoquant et de l'avenir en le conjecturant. »*¹³²

Chaque type de discours, selon Aristote, a son type d'auditeur. Quant à Isocrate, il compose ses discours lorsqu'il y a besoin de montrer la vérité, ce qui ne veut pas dire qu'il ne prête pas d'attention à l'auditeur, mais c'est le

¹³⁰Ibid. 58b 4-7 p.84

¹³¹Ibid. 58b 8-12 p.84

¹³²Ibid. 58b 13-19 p.84

sujet ou l'objectif qui le stimule pour composer. Aristote critique surtout l'éloquence judiciaire d'Isocrate.

Cela est bien contesté par Cicéron et Denys. Cicéron raconte certains exemples dans *l'Orateur* comment Aristote est différent d'Isocrate, comme « *Aristote interdit le vers en prose, mais exige le nombre* » ; « *il a exercé les jeunes gens non selon la pratique de discussion subtile des philosophes, mais selon la facilité des rhéteurs, pour pouvoir parler...avec plus d'ornement et d'abondance...* ».

Alors Denys déclare qu'« *Aristote ne cherchait qu'à salir Isocrate* », en outre, il croit encore qu'Isocrate compose des discours fort réussis, et il le considère « *comme un suffisant garant de la vérité* »¹³³, il prend même l'exemple d'un des disciples d'Isocrate les plus authentiques qui a rédigé une défense pour convaincre l'existence de ses discours judiciaires.

Evidemment, sur ce style de discours, Denys est d'accord avec Isocrate, Cicéron prend aussi la parole pour soutenir Isocrate mais contre Aristote : « *...Isocrate et ses disciples...quoiqu'ils dussent fournir la plus riche garantie pour faire et orner le discours, étant eux-mêmes de très grands orateurs. Mais lequel de tous a été plus savant, lequel plus pénétrant, lequel plus fin dans la découverte et la critique des idées qu'Aristote? Lequel de plus s'est opposée avec plus d'acharnement à Isocrate ?* »¹³⁴. Certainement, Cicéron rend justice à l'enseignement rhétorique d'Isocrate.

Isocrate a vraiment l'intention d'être reconnu comme le premier prosateur de son temps, et même il considère ses compositions comme des

¹³³ *Les Orateurs attiques*, Denys d'Halicarnasse p.141, 3, 4

¹³⁴ *L'Orateur*, Cicéron p.66

œuvres poétiques. Effectivement, il a eu une grande réussite si bien que ses compositions ont été le modèle imposé pendant des siècles et un exemple pour ceux qui ont eu envie de pratiquer l'art oratoire.

Son caractère le plus remarquable se manifeste dans la composition, dans l'art d'unir diverses parties dans le discours, pour éviter « *quelques exceptions regrettables* », comme « *les longueurs et les digressions* »¹³⁵, pour maintenir un équilibre ou une belle harmonie du discours. Même dans les discours les mieux réussis, il existe quand même ces « *exceptions regrettables* », comme dans son dernier discours le *Panathénaïque*, Isocrate a pris une longue « *préface destinée à la polémique et un épilogue démesuré* »¹³⁶, encore dans le discours le *Philippe* où Isocrate montre moins de satisfaction avec une longue explication: « *le discours paraît de peu de valeur...* »¹³⁷.

Puisqu'Isocrate sait ménager l'équilibre entre les différentes parties, ses discours, surtout ceux qui sont bien réussis, comme les deux discours évoqués ci-dessus, ne sont jamais détruits par ses longueurs et digressions, cependant « *les parties s'ordonnent harmonieusement comme le désirait l'auteur* »¹³⁸. De toute façon, Cicéron a pris toujours l'accord avec la rhétorique d'Isocrate, surtout dans son œuvre l'*Orateur*, il a encore exprimé ses idées contre ce qu'Aristote avait interdit à la prose, pour montrer la réalité d'une longueur dans un discours. Il a conçu qu'« *Isocrate et ses disciples... étant de très grands orateurs, Aristote donc interdit le vers en prose, mais exige le nombre* », de plus il a contesté Aristote en disant que :

¹³⁵ *Isocrate et son temps*, Paul Cloché p.27

¹³⁶ *Isocrate I*, G. Mathieu p.XVII

¹³⁷ *Philippe(V)* 27, 28

¹³⁸ *Isocrate I*, G. Mathieu p.XVII

*« ...dans un vers des théâtres entiers s'exclament s'il est trop long ou trop court d'une syllabe. Ce n'est pas que la foule connaisse les pieds, ait aucune notion des nombres et comprenne ce qui la choque, ou pourquoi, ou en quoi : mais l'appréciation de toutes les longues et brève dans les sons, comme de l'aigu et du grave dans les tons, c'est la nature elle-même qui l'a mise dans nos oreilles. »*¹³⁹

Cicéron a donné une autre idée en soutenant Isocrate en déclarant que toutes les techniques littéraires dans des discours sont juste une méthode pour orner logiquement l'expression, pour attirer l'attention des auditeurs et pour transmettre des pensées principales, dans chaque exposition, ce qui est le plus important est de ne jamais manquer l'adaptation à la réalité, cela est bien exposé chez Isocrate.

(3)Le style de la langue

L'enjeu pour le style de ses discours est juste la recherche de l'harmonie. C'est par cela que le maître prétend rivaliser est les poètes, en tentant de travailler mieux que ceux-ci, il attache beaucoup d'attention à l'usage littéraire de la phrase. Les qualités principales de ses discours consistent dans une composition avec exactitude et pureté, sans aucun mot étranger à l'usage de la prose attique. Comme il a dit : *« nous ne l'avons pas même orné de la cadence et de la variété de style, mon âge m'empêche d'employer ces procédés et il me suffit de pouvoir exposer simplement les faits en eux-mêmes... »*¹⁴⁰ ; encore dans le *Panathénaïque*, ses phrases montrent authentiquement son style inimitable :

¹³⁹ *L'Orateur* Cicéron 172, 173

¹⁴⁰ *Philippe(V)* 27, 28

« J'estime qu'il ne convient ni à mes quatre-vingt-quatorze ans, ni de façon générale à ceux dont les cheveux sont blancs, de pratiquer encore cette manière ; je procéderai comme chacun pourrait espérer le faire s'il le voulait, mais comme aussi personne n'y parviendrait aisément, à moins de consentir un gros effort de travail et de manifester une grande application de l'esprit. »

« Mais quand tu as résolu de composer un discours qui ne parcourt superficiellement une impression de simplicité et de facile intelligence, par contre, à ceux qui l'examinent attentivement et s'efforcent de saisir ce qui a pu échapper au vulgaire, l'impression d'être difficile et malaisé à pénétrer, chargé de multiples allusions historiques et philosophiques, plein d'effets variés et d'artifices de style, —non pas de ces roueries habituelles à qui veut nuire méchamment à ses concitoyens, mais de ces habiletés capables par leur pouvoir de séduction de rendre service ou de faire plaisir à ceux qui les entendent. »¹⁴¹

Avec un vocabulaire simple et exact, Isocrate possède son propre style avec lequel ses expressions sont toujours faciles à comprendre et personne ne l'imité complètement. Cependant, pour rivaliser avec les poètes, Isocrate prend encore les leçons reçues de son maître Gorgias qui influence aussi son style littéraire. Isocrate fait rarement des emprunts poétiques à la langue de sa prose, il orne sa parole seulement *« en glissant des figures de rhétorique »*¹⁴², comme les métaphores, bien qu'il ait l'intention d'en mettre dans ses discours surtout dans ceux de sa jeunesse, on en trouve même moins chez lui que chez ses disciples.

¹⁴¹ *Panathénaïque*(XII) 3, 246

¹⁴² *Isocrate et son temps*, Paul Cloché p.28

Avec la variété et l'originalité stylistique, Isocrate compte contribuer à l'information des auditeurs avec toute l'harmonie utile, ses discours sont reconnus par les Grecs et sont liés aux intérêts du peuple. Parmi ses usages rhétoriques, souvent apparaît l'hyperbate, qui a aussi pour but de s'accorder à cette harmonie.

Par contre, le maître évite aussi le plus possible de faire se suivre deux syllabes identiques et surtout pour cela, il interdit l'hiatus en suivant « *une tendance très ancienne de la langue grecque* »¹⁴³, cette interdiction est vraiment une des règles essentielles de son style¹⁴⁴. Pourtant, il est impossible d'éviter des hiatus pour organiser une belle phrase, donc, même s'il insiste pour éviter l'hiatus, cela apparaît plus au moins dans ses plaidoyers ou dans ses autres œuvres caractéristiques, mais ce sont généralement des hiatus de monosyllabes(πρό, ῖ, χαί) ou de mots(περί, ὅτι). De plus, Isocrate organise ses phrases avec art, il travaille beaucoup à la construction de la période. C'est bien à elle que le maître a accordé les plus grands soins.

En décomposant des phrases de ses discours, dans le *Jugement sur Isocrate*, Denys d'Halicarnasse a bien montré comment par « un abus des périodes » de l'orateur s'est éloigné de son ambition initiale. Il a pris l'exemple de certaines œuvres comme le *Panegyrique*, le *Sur la Paix* et le *Trapézitique* pour montrer ce style périodique en énumérant des paragraphes.

Par exemple, Denys a cité les paragraphes de 75 à 81 du *Panegyrique* pour critiquer l'abus de la période, mais il a encore dit, cette figure du style

¹⁴³ *Isocrate* I, G. Mathieu p.XVIII

¹⁴⁴Ibid.

n'est pas ce qu'il blâme, mais c'est son emploi un peu abusif¹⁴⁵. Pour l'expliquer, il croyait que par rapport au style de Lysias, même si le dernier poursuit un agencement des mots beaucoup naturel et simple, Isocrate s'attache encore plus « *la beauté de l'élocution* », « *son but est l'élégance du langage plutôt que la simplicité* »¹⁴⁶. Or, Denys reconnaît qu'Isocrate est plus attentif à la beauté de l'expression qu'à un souci de réalisme.

Isocrate utilise en réalité beaucoup de techniques dans la période. En exposant ses pensées, il ajoute dans ses phrases certains rythmes « *assez proches du mètre poétique* », en ce cas-là, seulement avec « *d'excellentes déclamations pour les panégyries* »¹⁴⁷, il lui manque petit à petit de la force qui peut affronter le débat réel dans l'assemblée ou dans le tribunal, l'essentiel est qu'il doit au moins avoir du pathétique dans ses discours. Parfois, « *c'est l'oreille qui est blessée* », « *Isocrate attache tant d'importance à la sonorité de la phrase, il manque donc totalement son but* »¹⁴⁸.

De toute façon, Denys d'Halicarnasse a seulement critiqué son abus de la période, la longueur de l'expression est parfois inutile pour présenter la pensée, mais en réalité, il est bien d'accord avec la rhétorique d'Isocrate surtout pour la matière du discours. Il croyait que si l'on a envie de s'exercer à la philosophie véritable et d'y joindre l'action, au lieu d'en rester à la théorie, ainsi que si l'on désire suivre une vie utile à l'humanité, au lieu de vivre tranquillement, il vaut mieux imiter ce qu'Isocrate poursuit, et le considérer comme un modèle intelligent¹⁴⁹.

¹⁴⁵Ibid. p.131

¹⁴⁶cf. *Les Orateurs antiques* p.117

¹⁴⁷Ibid. p.118

¹⁴⁸Ibid. notes complémentaires 3, p.195

¹⁴⁹Ibid. p.121

D'après G.Mathieu, le fait qu'Isocrate travaille sur la période dans ses œuvres procède de l'intention de donner « *en prose une impression analogue à celle que produit la strophe lyrique* »¹⁵⁰, toutes ses idées pour user la période sont en vue de s'exprimer harmonieusement en ce qui concerne tous ses éléments accessoires.

Malgré tout, « *the written word is characterised by 'newness', writing is invented* »¹⁵¹(des mots d'Isocrate ont l'air tout nouveaux, la parole est purement inventée), Isocrate poursuit réellement une réalité, même s'il y a parfois des abus de mot, tous ce qu'il a écrit ou a déclaré sont ses idées initiales qui sont purement représentatives son attitude respectable et fidèle à la Grèce et à la vérité.

2.1.2.2.4 Isocrate et ses disciples

En comparant Isocrate et Confucius, le sujet de leurs disciples est beaucoup plus significatif pour démontrer la valeur de leur enseignement. En effet, la qualité des disciples est seulement un des éléments essentiels dans la structure de l'éducation, mais il y a encore d'autres éléments portés sur des disciples qui peuvent aussi montrer si l'éducation est suffisamment réussite pour être éprouvée, par exemple, le nombre des élèves, la relation entre les élèves et le professeur et des marques d'estimes venues des disciples envers leur professeur.

Sans doute, les deux maîtres ont tous les deux acquis le succès dans leur propre enseignement. Leurs connaissances, leur vertu et leur réputation

¹⁵⁰Isocrate | G.Mathieu p.XIX

¹⁵¹*The rhetoric of identity in Isocrate* Yun Lee Too Cambridge University Press 1995 p.114

les ont aidé eux-mêmes à donner d'abord une éducation bien vantée, puis à recevoir plus de disciples, ils ont l'ambition de rechercher la vérité à l'appui de la vertu et d'attacher de l'importance à la relation humaine.

En étant un professeur de rhétorique et en enseignant la vertu et la justice aux jeunes gens, Isocrate croit en toute confiance qu'il a une bonne relation avec ses disciples et que toute sa réputation est connue de ses disciples et grâce à ses discours.

Il n'y a aucune contestation que le maître possède un grand nombre de disciples, parmi ceux qui le fréquentent souvent de son adolescence jusqu'à la vieillesse se trouvent Eunomos, Lysitheidès, Callippos, Onètor, Anticlès, Philonidès, Philomèlos et Kharmantidès, de plus, Aristote a commencé par suivre un temps des cours d'Isocrate avant d'aller à l'Académie de Platon ; citons encore que le stratège et homme politique Timothée qui suit aussi des enseignements d'Isocrate. Dans *l'Echange*, Isocrate consacre quelques paragraphes pour montrer leur amitié et pour glorifier Timothée, même il existe une critique telle que ceci : « *avec un si beau portrait fait par Isocrate dans l'Echange, Timothée ne sera pas peu redevable à la mise en lumière du discours* »¹⁵².

D'après Isocrate, entre lui et ses disciples, il existe une bonne relation et une confiance ferme mutuelle, les disciples sont attirés par son caractère et sa réputation, ils sont fiers d'avoir reçu son enseignement, pour eux, il n'y a aucune plainte. Dans *l'Echange*, afin de s'opposer à la calomnie adressée par des adversaires, Isocrate exprime bien cette affection de ses disciples :

¹⁵²cf. *Histoire de la littérature grecque*(XXXII) Alexis Pierron Hachette, 1875 p.423

« ...dont aucun ne serait resté s'ils n'avaient rencontré en moi celui qu'ils s'attendaient à trouver...dont certains ont vécu avec moi trois ans, d'autres quatre, on n'en trouvera pas un qui se soit plaint de quelque enseignement donné chez moi. Au contraire, à la fin, quand ils allaient s'embarquer pour retrouver leurs parents et leurs amis, leur amour pour nos occupations était si grand que la séparation était accompagnée de regrets et de larmes...»¹⁵³

Ce sont bien cette confiance et cette justice réelle qui soutiennent la vérité envers lui, car ses adversaires le condamnent sans aucune preuve ni aucune raison. Dire qu'il enseigne l'art de composer des discours pour faire triompher l'injustice et pour corrompre les jeunes gens.

Pour qu'il puisse se défendre contre des médisances et présenter la valeur de son enseignement et de sa réputation, Isocrate énumère ses disciples qui le fréquentent souvent, évoque leur réussite et ce qu'il leur conseille et apprend. Notamment, il pense que presque tous ses disciples sont reçus des couronnes d'or par la cité, par rapport à ceux qui convoitent le bien d'autrui, ses disciples sont tous de bons citoyens et dépensent aussi leurs biens pour l'Etat. En bref, leur vertu peut être prouvée.

Evidemment, Isocrate accorde beaucoup d'attention à l'enseignement de la vertu et de la façon d'acquérir la réputation publique, celles-ci sont le principe de son éducation, ce sont les premières choses que les élèves doivent penser à maîtriser, ainsi que les choses les plus importantes. Isocrate a raison de louer l'éducation qu'il dispense parce qu'elle est liée à l'honnêteté et à la vérité.

¹⁵³Echange(XV) 87, 88

De plus, Isocrate estime beaucoup Timothée, un de ses disciples excellents. Timothée a élevé une statue bronze à Eleusis devant le portique d'entrée avec la dédicace suivante : « *Timothée, admirant le commerce agréable et l'intelligence d'Isocrate, a consacré aux déesse cette statue. Œuvre de Léokharès.* »¹⁵⁴ De ce fait-là, pour Timothée, Isocrate est une personne très importante dans sa vie, il le respecte et fait tout ce qu'il peut pour l'honorer.

Certes, Isocrate est aussi fier de cette amitié, surtout du talent guerrier et de la personnalité de Timothée. Il le trouve grand stratège, ayant « *le pouvoir de décider de beaucoup d'importantes questions* », il vante ses compétences militaires :

*« ses actes... ayant entrepris un très grand nombre de guerres sans l'appui de l'Etat, il a toujours réussi, et toute la Grèce a trouvé qu'elles étaient justes....recruter une armée qui convienne bien à la guerre entreprise, l'organiser et l'employer de façon utile....pour faire des préparatifs superbes et dignes de notre pays... même un de ses ennemis n'oserait pas dire le contraire.»*¹⁵⁵

En outre, Timothée a toujours entrepris encore la tâche d'acquérir la popularité dans les villes qu'il a conquises ou qui étaient alliées, il a fait attention aux actions de ses soldats et traité des villes prises de force avec beaucoup de douceur et de loyauté et montré que sa personnalité devait lui valoir une éclatante renommée. Sur son caractère, Isocrate conclut ainsi :

¹⁵⁴Vies des dix Orateurs , Isocrate(IV) Pseudo-Plutarque 27

¹⁵⁵cf. *Echange*(XV) 118, 119

« pendant la durée de son commandement on ne trouverait ni bouleversements de villes ni changements de constitution ni massacres ni exils ni aucun dommage irréparable...il y eut tant de relâche dans ces malheurs...il n'exposa notre cité à aucun reproche des Grecs. Or on doit juger bon et même excellent général....un succès que nul autre n'a jamais obtenu...dans une foule de circonstances diverses et pénibles, n'a jamais cessé d'agir droitement... »¹⁵⁶

Isocrate, pour conclure, défend, à travers l'éloge de ses disciples, l'excellence de sa philosophie, son attachement à la vérité et la pertinence de sa rhétorique.

2.2 Education humaniste de Confucius

Par rapport à l'éducation fondée sur la rhétorique d'Isocrate, la base de l'éducation selon Confucius est la compilation—les *Entretiens*, dans lesquels, ceux qui sont enregistrés principalement par les élèves révèlent ses préceptes. Parmi ces textes, certains sont des communications face à face entre le Maître et les disciples, certains sont seulement des conseils personnels du Maître aux disciples, certains autres sont des récits transmis par l'auteur.

Cette compilation veut persuader les jeunes gens, les peuples et les gouvernants d'accorder une grande attention à l'enseignement de la vertu, qui est l'élément le plus important pour la classe dirigeante, pour ceux qui ont envie de se perfectionner, ou pour tous les gens qui désirent acquérir

¹⁵⁶Ibid. 127, 128

une conception philosophique correcte de la vie et de la société.

Ce qui est différent de l'éducation par la rhétorique montre qu'Isocrate et Confucius insistent différemment sur l'enseignement de la vertu: Isocrate transmet des idées sur la morale au travers sa formation des bons rhéteurs, pour que des auditeurs puissent recevoir toutes les informations valeureuses par tous leurs discours et comportements vertueux.

Certes, seulement ceux qui s'accordent avec les bonnes conditions de la sélection possèdent l'occasion de devenir rhéteurs, ils sont tous des gens moraux; de plus, tous les héros et les demi-dieux, par exemple: *Hélène*, *Busiris* et *Evagoras*, etc., occupent une grande place dans l'enseignement de la vertu par Isocrate, qui raconte leurs mérites et leurs succès dans chaque discours et plaidoyer, Isocrate, tout d'abord, consent à reconnaître à tous les efforts qu'ils ont faits pour la justice, puis il les propose comme exemples aux auditeurs pour qu'ils les imitent et les suivent.

Au travers des histoires authentiques venant des ancêtres et des gens justes, Isocrate fait croire aux auditeurs que, pour devenir une personne accomplie, rien n'est plus important que l'étude de la morale, toute réussite s'appuie sur la pratique de la morale.

Certainement, Confucius accorde autant d'attention à répandre l'idée de l'importance de la vertu comme Isocrate, mais pour ce dernier, c'est une façon d'apprendre à parler ou autrement dit, d'exercer l'éloquence, alors que pour transmettre des préconisations, le premier s'adonne à la discussion sur des sujets variés avec son entourage, il voyage souvent dans des pays différents tout seul ou accompagné par ses disciples, pendant ses voyages,

Confucius partage avec des gens tout ce qu'il a regardé et qu'il a conçu, presque toutes ses idées politiques, sociales et éthiques sont liées à des visites. En observant des problèmes intenses entre des classes différentes ou en montrant les effets de la personnalité de certains hommes, Confucius va absolument s'engager dans des analyses et s'en inspirer à propos de leur succès ou de leur défaut.

Par conséquent, le Maître a l'intention de partager ses expériences avec ceux qui désirent les connaître, petit à petit, son entourage peut recevoir clairement ses opinions humanistes sur la politique, la vertu et la pédagogie, et rassembler un grand nombre de ses propos, cela explique aussi l'origine de la composition du recueil important—les *Entretiens*.

2.2.1 Lun Yu (论语, *Les Entretiens*)

Généralement, on dit que Les *Entretiens* sont une compilation qui enregistre des dialogues entre Confucius et ses élèves, ils manifestent complètement ses pensées pédagogiques, politiques et philosophiques, ils sont le fondement principal de la théorie confucianiste. En outre, la plus grande partie de la recherche sur le confucianisme d'aujourd'hui se conforme à ce recueil, presque toutes les connaissances sur ce Maître, comme son profil, son caractère, ses habitudes privées, etc., surtout ses opinions générales, proviennent tous de cette compilation. Par la recherche sur les *Entretiens* de Confucius, il est vraiment possible d'avoir une méthode rapide pour connaître ce sage ainsi que le chemin qu'il a pris pour suivre l'humanité.

2.2.1.1 Evolution de *Lun Yu*

Effectivement, bien qu'une recherche documentaire semble si simple et si pratique, elle a pour support en effet une longue histoire de l'évolution de ce document.

Ce que l'on lit aujourd'hui n'est pas la version originelle, au cours de l'évolution de l'histoire, des paroles de Confucius ont subi quelques modifications, sans doute en liaison avec les changements de politiques. Confucius est né dans l'Etat de Lu, sous la Dynastie Zhou, c'est une époque très remarquable pour le développement de la civilisation, Confucius est l'une des personnes les plus connues. Avec de nombreux disciples, le Maître enseigne tout ce qui les aide à bien vivre, les disciples l'enregistrent et le transmettent encore à leurs adeptes.

En fait, bien qu'ils aient envie de transmettre ce que leur maître a dit, il n'y a pas encore un texte ou un livre qui contienne systématiquement ses paroles, comme à l'époque de Confucius ou même à l'époque antérieure, les gens se sont pas encore habitués à rédiger des ouvrages, la plus grande partie de l'histoire est recueillie verbalement. Depuis longtemps, la version la plus ancienne est reconnue comme celle qui est rassemblée par les disciples en 3 ans après la mort de Confucius.

L'historien de la Dynastie des Han Ban Gu(班固, 32—92) a écrit dans son oeuvre très connue *Annales des Han—Chronique de la littérature*(汉书·艺文志), dans le volume 30, chapitre 10 : « *Lun Yu, ce sont des réponses aux questions posées par ses disciples et par son entourage; ce sont des dialogues entre le maître et ses élèves; ce sont aussi des échanges parmi des élèves sur ce que l'on entend et apprend du maître. Après la mort du maître, ils les rédigent et compilent l'un après l'autre, puis les nomment Lun*

Yu.».

Encore que Xiao Tong¹⁵⁷ cite l'opinion de *Fu Zi*¹⁵⁸ dans son *Anthologie WenXuan* au volume 54 *Dissertation de destin*, paragraphe 13: « ... après le décès de Confucius, ses disciples se réunissent pour honorer la mémoire de leur professeur, ainsi que pour se souvenir et approfondir sa grande sagesse de son vivant. Lun Yu reçoit son titre par là. ».

Mais il y a encore une question : en quelle année se réunissent-ils ses disciples, comment discutent-ils et approfondissent-ils les paroles de Confucius? Normalement, en ancienne Chine, les descendants ont l'obligation de trois ans de deuil; ou ceux qui s'attristent avec un regret et un respect envers le décédé en portent volontiers le deuil. Sima Qian¹⁵⁹ a noté dans son oeuvre très connue *Shi Ji (Mémoires historiques)*, dans le volume 47, *Bibliographie de Confucius*(孔子世家), paragraphe 78 : « *Le Maître est enterré auprès de la rivière de Si Shui, au nord de la cité de Lu, ses disciples honorent sa mémoire pendant trois ans, à la fin de ces trois ans, ils lui rendent hommage et le quittent...* ». Pendant ces années, ces disciples échangent des souvenirs et se rappellent tous les enseignements du maître pour commémorer sa mémoire, ils enregistrent tout.

¹⁵⁷Xiao Tong(萧统): 501—531, écrivain chinois de la Dynastie Liang(梁 502—557) dans la période du Sud(南朝 420-589) , a patronné l'anthologie littéraire *Wen Xuan* (文选), l'une des plus anciennes anthologies connues de la poésie et de la littérature, réalisée par des lettrés de la cour impériale, rédigé la préface par lui-même.

¹⁵⁸Fu Zi(傅子): oeuvre connue de l'écrivain chinois Fu Xuan(傅玄, 217—278, il a vécu sous la Dynastie Wei Jin 魏 晋 220—420), il présente complètement ses pensées politiques, philosophiques, économiques et pédagogiques.

¹⁵⁹Sima Qian (司马迁) : 141 av J.C.—87 av J.C., grand historien, écrivain et penseur sous la Dynastie Han(202 av J.C.—220), l'oeuvre renommée la plus connue est son oeuvre *Shi Ji*(史记), les premières annales historiques de la Chine, enregistre l'histoire de 4000 ans, à compté de Huang Di(黄帝 2717av J.C.—2599av J.C. chef de l'antiquité chinoise) jusqu'à Han Wu Di (汉武帝 156av J.C.—87av J.C. un des empereurs de la Dynastie Han).

De ces enregistrements, c'est évident que le recueil des paroles de Confucius est commencé par ses continuateurs après son décès, la première version de *Lun Yu* apparaît donc pendant ces trois ans de deuil. Il est encore facile de comprendre les deux caractères chinois du titre:

Lun(论), s'emploie ici comme un verbe actif: discuter, parler;

Yu(语), s'emploie ici comme un nom : ce que Confucius a admiré, disputé ou même ce sur quoi il a douté.

De cette traduction, on peut dire que la caractéristique de *Lun Yu* est un genre d'analectes, mais le travail accompli pour assembler le tout se fit dans de mauvaises conditions, les disciples se séparant pour aller dans des directions différentes, la propagation des paroles sages ne put pas devenir uniforme, ces analectes restent donc variés et leur transmission se fit sous une forme orale.

Des années plus tard, une nouvelle dynastie—Qin¹⁶⁰ fut construite par le premier empereur de la Chine *Qin Shihuang*. Pour unifier des pensées populaires, il exécuta de nombreuses mesures centrales, une parmi elles concernant la réforme culturelle, nommée *Fenshu Kengru* (焚书坑儒): «brûler les livres et enterrer les lettrés », cette mesure vise principalement ceux qui s'intéressent à la pensée de Confucius qui tend à enseigner le savoir humain au lieu de la domination, autrement dit, son école privée fondée auprès du public sous la tendance de « *l'éducation approchée du peuple*», au lieu d'auprès du pouvoir royal. Par conséquent, cet acte incroyable causa certainement une disparition importante de la pensée confucéenne.

¹⁶⁰Qin(秦): 221av J.C.—207av J.C., la première dynastie impériale de la Chine, unifiant par l'Etat de Qin, à cause de la chute de la Dynastie Zhou

Pourtant, des éléments de valeur n'ont pas facilement disparu, heureusement, grâce à de peu nombreuses conservations discrètes, il reste encore trois versions de *Lun Yu* sous la Dynastie Han(汉), selon l'explication de Huang Kan(皇侃)¹⁶¹ dans les *Commentaires de Lun Yu*(论语义疏叙): celles qui sont conservées par des gens de l'Etat Qi nommées *Qi Lun*(齐论), celles le sont par L'Etat de Lu nommées *Lu Lun*(鲁论), encore quelques conservations découvertes dans un mur chez Kong Fu(孔鲋)¹⁶², nommée *Gu Lun*(古论, l'ancien Lun Yun).

Les trois analectes contiennent différents nombres de chapitres, *Lu Lun* a 20 chapitres, *Gu Lun* en a 21 et *Qi Lun* en a 22, en outre, *Lu Lun* et *Qi Lun* sont deux versions transmises l'une et l'autre par différentes générations des disciples de Confucius, il est inévitable d'avoir des commentaires individuels et des contenus rajoutés, mais *Gu Lun* caché discrètement dans le mur, n'est pas passé par une transmission secondaire, en conséquence, il est considéré comme la version la plus proche et la plus complète par rapport aux autres versions originelles. Des années plus tard, un enseignant impérial de la Dynastie Han, Zhang Yu(张禹, ?—5av J.C.) rédige de nouveau *Lun Yu* en se conformant à ces trois versions, sa version nommée *Zhang Hou Lun*(张侯论), a pour but de convenir au pouvoir du gouvernement.

Après avoir eu une expérience de collecte, à la fin de la Dynastie Han, Zheng Xuan(郑玄, 127—200) donne une nouvelle notion sur la base de la version de Zhang Yu, pour que *Lun Yu* puisse devenir un exemplaire positif et convenable pour le pouvoir impérial, depuis le développement de cette version, *Lun Yu* évolue et devient totalement un livre politique, c'est aussi

¹⁶¹Huang Kan: 1886—1935, linguiste et littérateur connu du temps moderne chinois

¹⁶²Kong Fu: 264 av J.C.—208 av J.C., descendant de Confucius, lettré à la fin de la Dynastie Qin

pourquoi il y a plus tard beaucoup de commentaires ou d'explications disant que *Lun Yu* a pour but de gouverner l'Etat à l'intérieur et de défendre à l'extérieur. Mais d'un autre côté, cette nouvelle connaissance grâce à la nouvelle annotation et à la révision protège bien cette oeuvre classique, autrement dit la sagesse de Confucius peut avoir la chance d'être transmise.

De plus, ce qui encore mérite d'être rappelé est que dans la Dynastie Song(宋, 960—1279), l'homme très connu Zhu Xi(朱熹, 1130—1230) codifie *Les Quatre Livres*(四书) du confucianisme, composés du *Lun Yu*, du *Mencius*(孟子), de la *Grande Etude*(大学) et de l'*Invariable Milieu*(Juste Milieu)(中庸), désormais, *Lun Yu* a mieux établi sa place importante dans le domaine littéraire et a davantage influencé l'intelligence des Chinois, certes, le plus important est que ce livre commence à mieux servir l'être humain et à mieux servir l'humanité.

2.2.2 “Education intellectuelle” dans le confucianisme

Cette éducation de Confucius, maintient des caractères ressemblant à celle d'Isocrate : dans l'école privée de Confucius, en plus des livres classiques et littéraires, on enseigne autant que l'autre maître grec, Isocrate, des disciplines diverses, par exemple : le sport, la musique et la capacité pratique, etc., tout l'objectif pédagogique consiste à mettre l'humanité au premier plan, à former l'intelligence des apprenants, à leur enseigner comment combiner la théorie et la pratique, et à les exhorter à épanouir leur personnalité et à se perfectionner.

Les deux grands hommes attachent beaucoup d'attention à l'objectif et au résultat de la pratique pédagogique, et surtout à la personnalité des

disciples, leur enseignement peut attirer un grand nombre d'élèves et se déployer merveilleusement. Ainsi, ils avouent que des apprenants sont en possession d'un acquis qui relève de l'enseignement et de la pratique, et ils se rendent compte encore que le développement multiple individuel consiste en effet à retrouver l'ensemble de l'étude et de la morale, et à avancer en humanité.

De toute façon, avec les raisons évoquées ci-dessus, même si l'éducation intellectuelle est caractéristique du maître grec, l'éducation de Confucius contient le même caractère et fait pareillement observer la valeur des hommes. Selon les deux formations, faire honorer la bonne nature humaine et améliorer cette nature sont la mission pédagogique la plus importante.

2.2.2.1 Disciplines divers de Confucius

Puisque Confucius poursuit conjointement l'étude pratique et intellectuelle, il donne des cours portant non seulement sur des connaissances classiques et théoriques, mais aussi sur des applications pratiques, des exercices en coopération avec l'entourage. Cette sorte d'éducation donne vraiment la première place à la personnalité humaine.

Généralement, il y a différents genres de disciplines selon ces trois aspects: la connaissance des livres, la pratique sociale et la culture morale. Selon le point de vue de *Lun Yu*: « *Le Maître enseignait spécialement quatre choses: les textes anciens, la pratique, la loyauté et la fidélité.* »¹⁶³, ce sont des contenus analysés synthétiquement par sa postérité. De cette phrase,

¹⁶³*Entretiens* 7.25

on peut concevoir que « les textes anciens » appartiennent à « l'enseignement de la connaissance des livres », « la loyauté et la fidélité » comptent pour élever « la culture morale », puis la pratique occupe aussi une place dans ces éléments.

Les trois parties principales introduisent tout d'abord des contenus de son enseignement, mais plus précisément, quels disciplines enseigne-t-il aux élèves? Selon l'ouvrage classique de la Dynastie Zhou « *Rites de Zhou* » (周礼)¹⁶⁴, dans le chapitre 2 « *Officier de la Terre* » (地官司徒), thème « *Bao Shi* » (保氏) : « *Bao Shi, fonctionnaire du professeur des enfants royaux et du conseil royal, enseigne aux enfants royaux avec six arts : cinq rites (礼, li) ; six musiques (乐, yue) ; cinq tirs à l'arc (射, she) ; cinq conduites des chars (骑, qi) ; six orthographes (书, shu) et six connaissances mathématiques (数, shu)* »¹⁶⁵.

Certaines citations se présentent encore :

« *Je transmets et n'innove pas, je suis de bonne foi et j'aime l'Antiquité...* » (述而不作, 信而好古)¹⁶⁶.

« *Le roi Wen de Zhou étant mort, sa culture n'est-elle pas ici, en moi?...* » (文王既没, 文不在兹乎)¹⁶⁷.

« *L'unique question de Confucius est...comment préserver la tradition héritée des anciens rois? La réponse est simple: il faut*

¹⁶⁴L'oeuvre comprend des mesures impériales et des rites de la Dynastie Zhou, l'ouvrage de l'enseignement pour Confucius

¹⁶⁵Ces six arts sont ceux que Bao Shi demande aux élèves de saisir et de maîtriser à cette époque-là; dans chaque «art», il y a encore différents rites, des musiques, du tir à l'arc, des conduites des chars, de l'orthographe et des mathématiques.

¹⁶⁶*Entretiens* 7.1

¹⁶⁷*Ibid.* 9.5

*qu'elle soit transmise de génération en génération. Mais qu'est-ce qu'une transmission authentique et comment s'opère-t-elle? ... est le problème central de Confucius... »*¹⁶⁸

L'Antiquité, les anciens rois—concernant Zhou, la dynastie passée. Transmettre, mais non pas innover, Confucius a plutôt envie de continuer et de rappeler «les anciens» aux gens de son époque.

Etant donné que Confucius apprécie la culture de Zhou, surtout celle des rites, et compte la transmettre pour éclairer son époque, il commence donc à conseiller aux supérieurs d'éduquer des disciples tout en se fondant sur cette culture spéciale. Parmi les six arts, le rite est sans doute non seulement le contenu principal de sa formation, mais aussi avec le Ren(仁), tous deux considérés comme les éléments les plus centraux de sa sagesse. De plus, quant aux autres arts, le Maître met autant de passion à s'intéresser à eux, notamment à la musique(乐, yue), il y a presque 48 endroits dans les *Entretiens* où apparaît cet art, des fois yue est évoqué en même temps que le rite.

Ce qui est intéressant c'est que ce caractère yue a une deuxième prononciation—le, cela signifie « *joyeux, heureux* », donc, le Maître a vraiment raison de préconiser l'étude de la musique: si l'on joue de la musique, on va s'éloigner de la tristesse, puis il ne reste que de la bonne humeur. Xun Zi(荀子) a une même pensée: « *...quand on fait des cloches et des tambours, des flûtes à bec et des phonolithes, des luths et des cithare...cela suffit à distinguer le faste et le funeste, mais aussi à unir les allégresses et à définir les harmonies...* »(为之钟鼓, 管磬, 琴瑟, 竽笙, 使

¹⁶⁸Le bonheur selon Confucius, Yu Dan p.24

足以辨吉凶)¹⁶⁹. De toute façon, dans le confucianisme, la musique ou des instruments jouent un rôle pour s'épancher et manifester une harmonie humaine.

Certainement, avec cette harmonie entre la musique et l'esprit de l'homme, Confucius n'échappe pas de la discussion avec son entourage sur les jolis styles, sur les moyens d'en jouer et sur des opinions à propos des concerts. Une fois, le Maître s'est adonné si bien à «*la musique Shao*»(韶乐) pendant trois mois qu'il a oublié le goût de la viande, il dit « *je ne pensait pas... que la musique pût atteindre une si grande perfection.* »(不图为乐之至于斯也)¹⁷⁰. Pourtant, «*la musique n'est pas seulement ce bel ornement des rites ni cette somptueuse parure des sentiments, elle est toute l'harmonie du monde et de l'homme en ce monde qui semble fait à son image... peut recréer l'accord parfait du monde...et le faire vibrer dans l'homme en résonance.*»¹⁷¹. La sagesse de Confucius s'incarne juste ici : il fait unir l'intelligence et l'idée philosophique à une discipline de la formation.

D'ailleurs, la pratique et l'exercice sont une autre partie importante que l'on retient dans la formation. Pour Isocrate, la pratique et l'exercice sont une démarche essentielle, ils peuvent rendre l'instruction plus efficace, alors pour Confucius, la pratique et l'exercice sont un élément efficace de la formation de l'homme de bien.

Le Maître Kong fait attention à la fois à la pratique du tir à l'arc et de la conduite des chars et il donne personnellement des exemples pour les

¹⁶⁹Xun Zi chapitre 10 *Fu Guo*(富国, enrichir le pays) paragraphe 4, traduction via *Confucius, l'invention de l'humanisme chinois*, Rémi Mathieu, Entrelacs, 2011 p.192

¹⁷⁰Entretiens 7.14

¹⁷¹Confucius, *l'invention de l'humanisme chinois* p.190

pratiquer, il se perfectionne sévèrement : « *j'ai peut-être autant d'érudition qu'un autre; mais je ne suis pas encore parvenu à agir en homme honorable.* »(文, 莫吾犹人也。躬行君子, 则吾未之有得)¹⁷², en outre, d'après lui, l'exercice du sport manifeste encore un état moral de l'homme de bien: «*l'homme honorable n'a jamais de contestation. S'il en avait, ce serait certainement quand il tire à l'arc. Avant la lutte, il salue humblement ses adversaires et monte à l'endroit préparé. Après la lutte, il boit la liqueur que les vaincus sont condamnés à prendre. Même quand il lutte, il est toujours plein d'humanité.* »(君子无所争。必也射乎! 揖让而升, 下而饮。其争也君子)¹⁷³.

Par ces exemples, on observe bien qu'il n'a pas oublié l'entraînement de l'aptitude militaire, l'éducation physique est une étude très importante qui peut faire renforcer l'état du corps et offrir plein d'énergie aux gens. Beaucoup de ses disciples contribuent encore aux guerres et sont couronnés d'honneur, même le Maître lui-même possède aussi l'habileté du militaire. Certainement, cela est grâce à l'environnement historique du moment—une époque compliquée avec des guerres pour l'hégémonie et le remplacement des dynasties.

De plus, Confucius fait encore de la recherche sur les mathématiques, surtout sur l'ouvrage classique «*les Mutations*», beaucoup de ses pensées dialectiques viennent de cet ouvrage, comme Sima Qian l'écrit dans ses *Mémoires historiques*, le volume 47, chapitre 17 *Bibliographie de Confucius* : «*Kong Zi, estime beaucoup les Mutations dans ses dernières années...*», ainsi que dans d'autres oeuvres classiques, comme *les Annales des Han*(汉书, 班固), le volume 88, chapitre 58 *Ru Lin Zhuan*(儒林传, *Bibliographie des intellectuels confucianistes*), on enregistre le fait que Kong Zi transmet les

¹⁷²Entretiens 7.33

¹⁷³Ibid. 3.7

Mutations à Qü(瞿) de l'Etat Lu(鲁国), puis il les transmet à Hong(弘) de l'Etat Chu(楚国), de cette manière, ses idées sur les mathématiques se transmettent l'une après l'autre.

En plus de ces six arts dans les cours de Confucius, il y a encore six autres arts d'après Sima Qian, portant sur six ouvrages classiques qui sont expurgés et réaménagés par lui-même: *les Odes*(Shi, 诗), *les Documents*(Shu, 书), *les Rites*(Li, 礼), *la Musique*(Yue, 乐), *les Mutations*(Yi, 易) et *les Printemps et Automnes*(Chun Qiu, 春秋). Il note que :

*« Kong Zi a répété, les influences sur la domination de l'Etat après la maîtrise des six arts se ressemblant, les Rites sont pour ajuster des modes de vivre ; la Musique est pour rendre harmonieuse la relation humaine ; les Documents sont pour rappeler des mémoires anciennes et des normes classiques; les Odes sont pour s'exprimer ; les Mutations sont pour découvrir le mystère du Ciel et de la Terre; alors que les Printemps et Automnes sont pour juger et honorer la justice politique... »*¹⁷⁴

(六艺於治一也。礼以节人，乐以发和，书以道事，诗以达意，易以神化，春秋以义)

Réellement, il n'a enseigné aux disciples que les six ouvrages classiques comme manuels sans ajouter presque aucun développement original, c'est à dire que ce que le Maître Kong a apporté de neuf revenait juste à expurger et à réaménager ces livres, ainsi qu'à continuer leur esprit central. En fonction des ouvrages, les élèves ont étudié les poèmes, les

¹⁷⁴Shi Ji, volume 126, *Annales des hommes Hua Ji*(滑稽列传) paragraphe 1

histoires, les rites, la musique, la philosophie et l'éthique du Ciel et de la Terre, du Yin et du Yang, etc., Confucius se rend toujours compte d'une importance de la liaison entre la lecture des livres classiques et le progrès personnel:

«L'homme honorable étend ses connaissances par les livres, et les ordonne grâce aux rites; il parvient ainsi à ne rien trahir.»¹⁷⁵ ;

(博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫)

«S'éveiller par la lecture des Odes, s'affermir par les rites, et s'accomplir par la musique.»¹⁷⁶ ;

(兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》)

«Accordez-moi encore quelques années de vie, et quand j'aurai étudié cinquante ans le Livre des Mutations, je pourrais éviter les fautes graves.»¹⁷⁷.

(加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣)

L'enseignement de Confucius, mérite vraiment d'être appelé «l'éducation intellectuelle», car d'une part, il donne la formation à la connaissance, comme les études sur les livres classiques, concernant la connaissance de la littérature, de la science, des rites et de la musique, etc., d'autre part, il donne la formation à l'habileté, qui apprend aux élèves à acquérir une compétence accomplie pour s'adapter à un environnement politique ou historique le plus changeant et le plus critique à ce moment-là.

En effet, c'est découvrir aussi une pensée idéale sur le rapport entre l'ensemble du corps et de l'esprit, autrement dit, une ambition du

¹⁷⁵Entretiens 12.15

¹⁷⁶Ibid. 8.8

¹⁷⁷Ibid. 7.17

développement harmonieux, sous l'influence de la morale, les disciples jouent bien leur rôle humaniste : si quelqu'un veut devenir l'homme accompli, il lui faut développer non seulement « la tête » mais aussi le corps. Cette ambition convient vraiment à la raison harmonieuse, ainsi Confucius est très sage pour mériter son nom saint.

2.2.2.2 Coordination de l'enseignement et de l'apprentissage

Isocrate et Confucius poursuivent tous les deux une harmonie humaniste, la preuve bien marquée se révèle clairement dans la question de l'éducation, comme ce qui est évoqué ci-dessus, ils font attention à la combinaison de la connaissance et de la pratique, disant concrètement l'importance de l'application de leurs disciplines et du perfectionnement de soi. Certes, sur le chemin de l'humanisme, les deux maîtres ont tous l'intention d'aller jusqu'au bout, à propos de leurs pensées pédagogiques, ils indiquent encore la relation essentielle entre l'enseignement et l'apprentissage—l'importance de la coordination.

En effet, cela concerne le rapport mutuel entre l'enseignant et l'apprenant. Au cours de l'éducation, les deux actions pédagogiques accordent de l'importance au résultat de la formation, agissant chacun pour sa propre mission et s'influençant mutuellement.

(1) L'enseignement

Isocrate et Confucius attribuent à la théorie un rôle indispensable sur la relation mutuelle entre l'enseignement et l'apprentissage. Si l'on compte avoir un bon résultat des études, il est vraiment nécessaire d'imposer une

méthode correcte d'enseignement. Dans la relation pédagogique, l'enseignant joue directement le rôle de guide, il donne aux élèves des conseils, des informations, même des vérités indiscutables, alors que les élèves se perfectionnent juste «*par l'écoute de leur maître en plus de par l'examen de leur personne et par l'étude des écrits*»¹⁷⁸, c'est évident que l'apport de l'enseignant dans l'activité d'éducation est très important.

Tout d'abord, l'enseignant doit avoir une attitude conforme à son rôle particulier, tout simplement, ce sont la passion et la patience: «*comment oserais-je me faire passer pour un saint ou pour un homme pourvu d'humanité? Tout ce qu'on peut dire c'est que je m'y efforce sans m'en rassasier et que j'enseigne aux hommes sans me lasser, c'est bien tout!*» (若圣与仁, 则吾岂敢? 抑为之不厌, 诲人不倦, 则可谓云尔已矣)¹⁷⁹, évidemment, il adore son métier et compte s'y consacrer sans se lasser. Cela n'est pas seulement une phrase simple, mais plus une ambition du maître et son accord sur cette attitude d'enseignement.

Certes, après avoir eu une attitude convenable, Confucius désire réfléchir sur la technique de la formation. Il profite en effet d' «*un jeu de questions-réponses*»¹⁸⁰, pour qu'il puisse faire inspirer la vérité aux élèves, cette méthode d'enseignement ressemble à la forme grecque ancienne de la «*maïeutique*» (art de sage-femme, 产婆术), signifie "l'art de faire accoucher les esprits", mentionné par Socrate : comme sa mère, une sage-femme, faisait accoucher les femmes, il faisait accoucher les esprits des pensées qu'il contenait déjà.

¹⁷⁸Confucius, Rémi Mathieu p.211

¹⁷⁹Entretiens 7.34

¹⁸⁰Confucius, Rémi Mathieu p.211

Ce que l'enseignant doit faire est de donner aux élèves l'envie d'explorer la connaissance, de leur faire se rendre compte que, alors qu'ils croyaient savoir, ils ne savaient pas, puis de les pousser à retrouver toutes les réponses, au lieu de leur les donner directement. Cela est le processus du *jeu de questions-réponses*, auquel participent le maître en tant que guide et l'élève par sa réflexion.

Mais au cours de ce jeu, il existe encore différentes situations. Parfois, quand on pose des questions, le Maître ne propose que des analyses sur la question, sans donner aucun avis, des disciples reçoivent la réponse et la nouvelle connaissance par leurs efforts en discutant et en réfléchissant; d'autres fois, le Maître envisage que ses disciples puissent ne l'interroger et ne discuter ensemble qu'au terme de la réponse.

Par exemple, une fois Zi Gong(子贡), un disciple de Confucius, l'interroge sur l'art de gouverner, Confucius lui donne trois éléments principaux : *«avoir soin que les vivres ne manquent pas ; que les forces militaires soient suffisantes ; que le peuple lui donne sa confiance»*(足食, 足兵, 民信之矣)¹⁸¹, mais pour savoir ce qu'il y a de plus important parmi eux, Zi Gong lui demande successivement deux fois *« s'il était absolument nécessaire de négliger une de ces trois choses, laquelle conviendrait-il de négliger »*, le choix de Confucius est d'abord « les forces militaires », puis la seconde « les vivres », « la confiance au gouvernement » selon lui est considérée particulièrement comme ce qui ne doit jamais manquer. Pendant cette interrogation, Confucius explique avec toute sa patience, finalement, le disciple reçoit le résultat désiré. Cela est un des moyens de son enseignement.

¹⁸¹Entretiens 12.7

Encore une autre fois, un disciple Zi Zhang(子张) lui demande ce que doit faire le gentilhomme pour mériter d'être appelé illustre, le Maître ne lui répond pas tout de suite, mais lui pose certaines questions qui sont relatives à la question originelle, comme « *qu'appelles-tu homme illustre* »¹⁸², Zi Zhang dit « *c'est celui qui a du renom dans son pays et dans son clan* », mais le Maître ne se contente pas d'entendre cette réponse « *celui-là a du renom, il n'a pas une gloire véritable* ». Cette fois, Confucius écoute son disciple, l'incite à réfléchir et à s'exprimer, il juge son propos correct ou faux, puis présente son avis final.

D'après ces exemples ci-dessus, Confucius mérite vraiment d'être considéré comme le précurseur de la nouvelle méthode d'« enseignement de la suggestion »(启发式教育), il insiste sur l'importance de l'enseignant, qui doit encourager des élèves de sa propre initiative à redécouvrir des questions et puis les conduire à réfléchir à des solutions, cela peut s'appeler « une capacité d'étudier et de réfléchir par soi-même ». Confucius a encore dit : « *je n'ai rien à faire pour celui qui ne demande pas : comment ferai-je ceci? comment ferai-je cela?* »(不曰‘如之何, 如之何’者, 吾末如之何也已矣)¹⁸³, évidemment, réfléchir et poser des questions sont deux choses très importantes dans son système d'éducation.

Encore que le Maître pense comment et à quelle condition il doit conduire des disciples : « *Je n'éclaire que les enthousiastes ; je ne guide que ceux qui brûlent de s'exprimer. Mais quand j'ai soulevé un angle de la question, si l'élève n'est pas capable d'en déduire les trois autres, je ne lui répète pas la leçon.* »(不愤不启, 不悱不发。举一隅不以三隅反, 则不复也)¹⁸⁴.

¹⁸²Ibid. 12.20

¹⁸³Ibid. 15.16

¹⁸⁴Ibid. 7.8

Nous pouvons redécouvrir qu'après avoir amené des informations ou des questions aux disciples, il faut d'abord les laisser bien réfléchir à celles-là et puis leur donner des aides sous forme de suggestion quand ils n'arrivent plus à résoudre le problème posé. Cela montre que Confucius laisse aux disciples un espace libre de la réflexion.

De l'autre côté, le but pour avoir des réflexions différentes au travers des suggestions différentes explique un autre caractère de l'enseignement de Confucius : afin de découvrir des modes convenables pour chaque disciple différent l'un de l'autre, il est nécessaire de pratiquer un enseignement différent en fonction de la différence des qualités personnelles.

L'enseignant cherche à connaître à fond ses élèves à travers leurs paroles, leurs comportements et surtout les communications libres à l'usage de la relation harmonieuse entre eux ; sur la base de cette connaissance, l'enseignant leur donne respectivement ce qui convient à chacun. Si l'on agit ainsi, l'efficacité de l'enseignement sera vraiment remarquable.

Dans les *Entretiens*, on enregistre beaucoup d'exemples que Confucius met en pratique de différents moyens de l'enseignement aux différents disciples, par exemple, une fois que Zi Lu(子路) et Ran You(冉有) demandent s'il devait mettre aussitôt à exécution tout ce qu'il apprenait d'utile à faire, Confucius croit que Zi Lu « *a autant d'ardeur et de hardiesse que deux, il faut le freiner* », la réponse devient donc « *tu as encore ton père et des frères plus âgés que toi, conviendrait-il de mettre aussitôt à exécution tout ce que tu apprends d'utile?* ».

Pourtant, le Maître pense que Ran You « *n'ose pas avancer, il faut le pousser* », sa réponse est claire : « *fais-le tout de suite* »¹⁸⁵. Selon les différents caractères personnels, Confucius apprend à chacun ses propres moyens de vivre et d'étudier, son objectif tout au fond est de rendre sa formation utile et adaptée aux apprenants.

Encore sur un autre sujet « la piété filiale », interrogée par trois disciples Meng Yizi(孟懿子), Zi You(子游) et Zi Xia(子夏), Confucius leur répond aussi différemment:

A Meng Yizi, il dit « *elle consiste à ne pas contrevenir aux rites* »(别违逆); à Zi You, il dit « *la piété filiale qu'on pratique maintenant ne consiste qu'à fournir aux parents du nécessaire, or les animaux... reçoivent aussi des hommes ce qui leur est nécessaire. Si ce que l'on fait pour les parents n'est pas accompagné de respect, quelle différence met-on entre eux et les animaux?* »(今之孝者, 是谓能养。至于犬马, 皆能有养; 不敬, 何以别乎?); alors sa réponse à Zi Xia est qu'« *il est difficile de tromper par un faux-semblant de piété filiale. Quand les parents...ont beaucoup à faire, si les fils... leur viennent en aide; quand ceux-ci ont du vin et des vivres, et qu'ils les servent à leurs parents...est-ce suffisant pour qu'on loue leur piété filiale?* »(色难。有事, 弟子服其劳; 有酒食, 先生馔, 曾是以孝乎)¹⁸⁶

Quelle que soit la réponse finale sur la piété filiale, l'enjeu est ici que Confucius demande aux apprenants de manifester la piété filiale en fonction leur différentes personnalités, soit respecter des rites anciens,

¹⁸⁵Ibid. 11.22

¹⁸⁶Ibid. 2.5, 2.7, 2.8

soit avoir un coeur sincère, mais de toute façon, comme chacun a pris différentes connaissances et se place dans les différentes situations, leur amour filial sera bien manifesté aux parents tant qu'ils choisiront le moyen le plus convenable.

Comme ce qui est analysé par Zhu Xi(朱熹) dans les *Avertissements des Entretiens* : « ...Zi You peut fournir aux parents le nécessaire, mais manque du respect; Zi Xia peut résoudre beaucoup de difficultés pour les parents, mais manque de patience et d'amour. Conseillez-les différemment en tenant compte de ce dont ils manquent... »(子游能养而或失于敬; 子夏能直义而或少温润之色)¹⁸⁷.

Par rapport à Confucius, Isocrate accorde autant d'attention à la réflexion que lui, pourtant, au lieu de donner « un enseignement de la suggestion », il pense que l'enseignant doit donner aux élèves toutes les connaissances réelles et solides, la réflexion et les inspirations des élèves proviennent de la pratique à chaque fois, par exemple, le professeur leur enseigne comment « ...combiner et ranger les discours à l'ordre convenable, ne pas se tromper sur le moment propre à leur emploi, donner par les pensées l'ornement qui sied à l'ensemble du discours et employer des expressions harmonieuses et artistiques. »¹⁸⁸, ensuite, le professeur doit encore se donner en exemple aux élèves, c'est un processus mutuel.

(2) L'apprentissage

Comme l'apprentissage est une tâche à accomplir durant toute la vie de l'homme et a des rapports étroitement liés à la culture personnelle, il faut

¹⁸⁷Cf. commentaires à l'origine du texte *Wei Zheng* (为政, chapitre 2 des *Entretiens*), n°8

¹⁸⁸*Contre les Sophistes*(XIII) 16

donc non seulement avoir bien envie d'apprendre, mais aussi savoir comment opérer. En évoquant le processus mutuel de l'éducation, il faut remarquer que l'objectif du maître est de stimuler pour les disciples leur attitude positive et leur capacité d'étudier au travers de « guider » ou de « suggérer », par conséquent, on peut dire que l'attitude et la capacité d'étudier sont deux choses particulièrement exigées des apprenants.

Ils doivent avoir l'attitude positive, mais des apprenants peuvent avoir pour motivation initiale de faire des études, alors que la capacité d'étudier vient juste de la réflexion et de la discussion et est considérée comme un symbole du succès de l'éducation.

Tout d'abord, l'élève a besoin d'une attitude positive. Selon Confucius la bonne attitude pour étudier est d'abord de ne jamais manquer de patience, de passion et de fidélité, ensuite de ne jamais cesser de faire des efforts. Comme le dit une phrase de Confucius : « *étudiez, comme si vous aviez toujours à acquérir; et craignez de perdre ce que vous avez acquis.* » (学如不及，犹恐失之)¹⁸⁹, « *engranger en silence les connaissances, apprendre sans éprouver jamais de satiété, enseigner sans jamais se lasser, quelle est la difficulté pour moi?* » (默而知之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉)¹⁹⁰, pour mieux apprendre, l'élève et le professeur doivent en même temps être pourvus du caractère de la patience, puis penser toujours à progresser chaque jour, sinon on va reculer. Or, avec une bonne attitude, la relation entre les deux éléments pédagogiques sera harmonieuse et l'efficacité de l'apprentissage sera remarquable.

En outre, la passion ou bien l'intérêt de l'étude sont aussi

¹⁸⁹Entretiens 8.17

¹⁹⁰Ibid. 7.2

particulièrement mentionnés par Confucius, d'après lui, on doit d'abord savoir que « *mieux vaut l'aimer que la connaître seulement, et mieux vaut encore en faire ses délices que de l'aimer seulement.* »(知之者不如好之者, 好之者不如乐之者)¹⁹¹, puis il est possible d'atteindre à l'état idéal « *n'est-ce pas une joie d'étudier, puis, le moment venu, de mettre en pratique ce que l'on a appris ?* »(学而时习之, 不亦说乎).¹⁹² Cela confirme la phrase citée souvent : l'intérêt est après tout le meilleur professeur.

Par ailleurs pour l'autre sujet—l'étude, Confucius emploie une comparaison : même s'il y a des gourmandises, on ne connaîtra jamais le goût, si l'on ne goûte pas ; même s'il y a une raison beaucoup plus logique, on ne le connaîtra jamais sans apprentissage¹⁹³. Cela signifie qu'à condition d'éduquer et d'apprendre, on trouve ensuite ce qu'il manque, puis on le corrige et l'améliore, toutes les questions apparaissent pendant ce processus et toutes les solutions se manifestent.

L'étude—*xue*(学), est un mot important dans le confucianisme et s'entend comme une activité d'apprentissage: « *apprendre* » consiste à pouvoir mettre en pratique un savoir par imitation ou récitation des textes canoniques et puis par répétition¹⁹⁴. L'imitation des textes canoniques a pour but d'avoir une vue large et une meilleure compréhension sur la vie, la répétition va ensuite rendre des hommes intelligents et vertueux par des actes sages.

Il y a même une autre oeuvre confucianiste nommée naturellement par

¹⁹¹Ibid. 6.20

¹⁹²Ibid. 1.1

¹⁹³*Les Rites*(礼记), chapitre 18, *Xue Ji*(学记, sur l'étude)

¹⁹⁴*Confucius*, Rémi Mathieu p.175

xue—Da Xue(Grande Etude), qui entreprend de déclarer que l'étude est le coeur central de la formation de l'homme de bien, elle « *s'entend à l'ensemble de la compréhension de la Voie et se trouve placée au centre même de la morale préconisée* »¹⁹⁵, en outre, un autre maître confucianiste Xun Zi pense aussi que « *jamais on ne doit cesser d'étudier* »¹⁹⁶. Evidemment, le perfectionnement de l'homme de bien est l'ambition pédagogique du confucianisme, alors que l'étude se trouve être la voie nécessaire pour y arriver.

Confucius pose également un rapport entre l'apprentissage et le perfectionnement personnel dans sa vie : « *A quinze ans, je m'appliquai à l'étude ; à trente j'étais fermement établi ; à quarante je ne doutais plus ; à cinquante je connaissais le décret du ciel ; à soixante je comprenais ce que j'entendais ; à soixante-dix ans, en suivant les inclinations de mon coeur, je ne transgressais pas la règle* »¹⁹⁷. Certes, l'apprentissage doit se prolonger pendant toute la vie, il permet à l'homme d'être dans de bonnes conditions pour élever sa propre culture ou le niveau idéologique de sa pensée, finalement pour pouvoir devenir l'homme sage.

Ce qui est encore harmonieux est que le Maître a mis particulièrement en question l'intégration de deux choses : l'apprentissage et la réflexion. Puisque l'apprentissage n'est pas la seule chose pour réussir, si l'on n'a que la connaissance dans le temps du travail, ce n'est pas du tout suffisant, il faut absolument pouvoir mettre les théories dans ce qui peut s'entendre encore comme la pratique—la réflexion, qui peut trouver des solutions pour résoudre diverses questions ou difficultés dans le processus de l'étude.

¹⁹⁵Id.

¹⁹⁶Xun Zi, chapitre 1, *Conseils aux études*(劝学) paragraphe 1

¹⁹⁷Entretiens 2.4

« *Etudier sans réfléchir est vain, mais réfléchir sans étudier est dangereux* » (学而不思则罔, 思而不学则殆)¹⁹⁸, « *autrefois je passais des jours entiers sans manger et des nuits entières sans dormir, afin de me livrer à la méditation. J'en ai retiré peu de fruits. Il vaut mieux étudier.* » (吾尝终日不食, 终夜不寝, 以思, 无益, 不如学也)¹⁹⁹. Cela signifie que jamais on ne peut pas oublier la coordination entre l'apprentissage et l'exercice intellectuel : le premier est la base primitive, le dernier permet de rendre l'apprentissage plus profond et plus stable dans la tête des apprenants, en même temps des doutes peuvent en sortir et finalement l'apprenant parvient au bout de l'étude.

Chez Isocrate, on trouve la même idée que la pratique occupe la plupart des procédés pendant l'apprentissage, après avoir reçu des connaissances, les élèves font beaucoup d'exercices, ils les mettent en pratique, s'efforcent de rédiger les discours, de parler devant le public et de communiquer avec les autres. L'enjeu de l'enseignement exige l'importance de la parole, si l'on ne s'exerce pas à parler et à réfléchir, ni à rechercher le bon usage des mots ou des phrases, on n'a pas de chance à devenir un bon rhéteur.

Le rhéteur d'Isocrate et l'homme de bien de Confucius se forment tous sous l'influence d'un apprentissage raisonnable—une coordination de la tête et de du corps, non seulement avec des disciplines morales mais aussi des cours d'éducation physique, à condition qu'ils puissent bien agir dans la réalité, les deux ambitions pédagogiques doivent être utiles et rendre service pour les affaires réelles.

¹⁹⁸Ibid. 2.15

¹⁹⁹Ibid. 15.31

2.2.2.3 Ecole privée et ses disciples

Pour mettre en pratique toutes les pensées sur l'éducation, Confucius a fondé son école privée, comme Isocrate. Etant le fils d'un noble décadent, Kong Zi participe aussi à l'enseignement privé sous la tendance de continuer la culture ancienne, lorsqu'il a environ de trente à trente-cinq ans, cela est considéré comme la première période de son école privée. En ayant pour ambition principale l'enseignement de « la vertu », il commence à former « *Jun Zi* »--l'homme de bien, et fait payer chacun à la mesure de ses moyens et exige une prédisposition de la volonté et de l'intelligence.

Le programme en est sensiblement celui de l'enseignement officiel. Dans cette période, il accepte une quantité de disciples qui sont un peu âgés et apparaissent souvent dans les *Entretiens*, par exemple, Yan Lu(颜路), 6 ans de moins que Kong Zi et Zi Lu, 9 ans de moins encore que lui.

La seconde période est située entre ses 35 et 50 ans, où son école se développe beaucoup et le Maître a eu plus d'expériences sur l'enseignement ainsi que des pensées plus mûres sur la politique et l'humanité, il a déjà reçu une bonne réputation et attiré de nombreuses gens venant de partout le fréquenter, comme Zi Gong, Yan Hui, Zhong Gong, Ran Qiu(冉求), qui sont tous excellents et discutent souvent avec le Maître dans les *Entretiens*.

La dernière période a commencé après ses visites aux différents royaumes sans qu'il ait réussi à participer à la politique, à la fin des années de sa vie, il s'est consacré à rédiger et réaménager les six ouvrages classiques et a cultivé l'amitié d'un grand nombre de disciples très connus et très accomplis, comme Zi Xia et Zeng Shen(曾参).

Pendant toute sa vie pédagogique, il a totalement reçu au moins trois mille disciples, la plupart ont réussi à acquérir de la renommée et à contribuer à la mission du confucianisme, étant baignés dans la sagesse et l'influence de Confucius, ses disciples ou bien sa postérité peuvent faire épanouir la culture traditionnelle du confucianisme et faire avancer l'humanité.

2.2.2.4 Conditions de l'éducation de Confucius

En comparant respectivement, l'étude humaniste principale d'Isocrate qui est en vue de former des rhéteurs en fonction de l'esprit moral, les conditions pour devenir rhéteur sont objectivement sérieuses et compliquées, quant à Confucius, puisqu'il a cru que tous ont au début une nature semblable, et que l'éducation et l'apprentissage les rendent ensuite différents, l'éducation est capable de transformer les méchants en hommes bons, les lourdauds en intellectuels, il exige donc des disciples moins de conditions pour aller à son école privée qu'Isocrate, il accepte et recrute presque tous ceux qui ont envie d'apprendre à devenir sages.

Le Maître dit : « *Je n'ai jamais refusé mon enseignement à quiconque était venu spontanément me le demander, eût-il été pauvre au point de ne pouvoir m'offrir qu'un petit cadeau de viande séchée.* » (自行束脩以上，吾未尝无诲焉)²⁰⁰, cette phrase témoigne juste de l'autre expression du Maître : « *dans mon école tous les hommes sont admis, sans distinction* » (有教无类)²⁰². Cela indique qu'il a enseigné à tous ceux qui lui apportaient sincèrement un cadeau, sans prendre en compte leur nationalité, leur origine

²⁰⁰Entretiens 7.7

²⁰²Ibid. 15.39

de naissance, leur richesse, leur statut social ou bien la possession de qualités morales.

Par conséquent, ses élèves viennent de nombreuses origines et de diverses classes sociales, cependant selon les recherches sur son école privée, la plupart de ses élèves furent des gens pauvres et ayant des âges différents, et non pas des aristocrates ou des marchands riches. Les trois mille disciples qu'il a recrutés ont prouvé que sa pensée est progressiste. C'est vraiment « *l'égalité de l'éducation* » qui marque fortement ce qu'il a préconisé en ce qui concerne l'objectif de son enseignement qui s'adresse indifféremment à tous.

Dans certains commentaires des *Entretiens*, des lettrés sont bien d'accord avec cette pensée du maître. He Yan(何晏) a dit dans les *Annotations de Lun Yu*(论语集注) : « *il faut donner l'éducation à tout le monde, n'importe quelle nationalité, quelle famille ou quelle naissance qu'il soit...* »(言人所在见教, 无有贵贱种类也)²⁰² ; Huang Kan(黄侃) s'est exprimé aussi : « *tout le monde est différent l'un à l'autre à propos du caractère et du talent divin, il n'est pas raisonnable que l'on exclue ceux qui sont moins conditionnés pour l'éducation...* »(人乃有贵贱, 宜同资教, 不可以其种类, 庶鄙而不教之也)²⁰³ ; encore un autre grand penseur Liang Qichao(梁启超) a estimé que : « *en ayant l'ambition de l'égalité de l'éducation, le Maître Kong accepte tous ceux qui viennent le suivre, qui sont de l'origine de toutes les classes sociales* »²⁰⁴. En un mot, Confucius construit ce genre d'éducation et

²⁰²Voir commentaires sur le chapitre *Wei Ling Gong* 15.39

He Yan(195-249): lettré et fonctionnaire du Royaume de Wei (à l'époque de *Trois Etats* 220-280)

²⁰³*Commentaires de Lun Yu*(论语义疏叙), Maison d'édition Zhong Hua, Pékin, 1986, p.190

²⁰⁴*L'Histoire des pensées politiques des dynasties pré-Qin*, Maison d'édition Zhong Hua, 1936 p.78 (先秦政治思想史, 中华书局)

fait avancer beaucoup l'humanité, les gens peuvent profiter de ces avantages.

Pourtant, bien qu'elle soit appelée «l'égalité», elle n'est pas certainement égale, sérieusement, il reste encore un arriéré sur la question de l'éducation féminine, son enseignement a été interdit aux femmes qui étaient considérées dans la société paternelle comme une classe basse, cela était encore une limite de sa formation.

Il y a une idée très connue de Confucius : « *les femmes de second rang et les hommes de peu sont les personnes les moins maniables...* »(唯女子与小人为难养也)²⁰⁵, le Maître met ensemble « les femmes » et « les hommes de peu », à ses yeux, il est difficile d'enseigner à ces deux groupes. Surtout pour l'avis sur les femmes, Confucius est influencé depuis longtemps par des rites anciens, comme on dit souvent que les femmes doivent suivre « trois obéissances » et « quatre vertus »(三从四德).

Les « trois obéissances » les plus anciennes apparaissent dans un des ouvrages confucianistes *Yi Li* (仪礼)²⁰⁶, volume 10 Sur *les Habits de deuil*(丧服) « *les femmes ont trois obéissances...elles obéissent au père avant le mariage; au mari dans un mariage et au fils après le décès du mari.* »(未嫁从父, 既嫁从夫, 夫死从子). Les quatre vertus proviennent de *Rites de Zhou*,

Liang Qichao(1873-1929): grand penseur, pédagogue, historien, homme politique et lettré à l'époque moderne, un des célèbres dirigeants préconise "*la réforme constitutionnelle et la modernisation*"(变法维新) à la fin de la dernière dynastie chinoise, la Dynastie Qing(清).

²⁰⁵Entretiens 17.25

²⁰⁶Enregistre les rites de la Dynastie Zhou sur presque toutes les parties de la vie, surtout les rites qui doivent d'être maîtrisés par des fonctionnaires supérieurs

volume 1 *Tian Guan Zhong Zai*(天官冢宰), sur le thème *Nei Zai*(内宰)²⁰⁷: « *enseigner aux concubines des rites : la vertu, le visage, la parole et l'habileté*»(妇德, 妇言, 妇容, 妇功).

Désormais, le statut social de la femme devient moins noble ou bien moins respectueux que celui de l'homme, elle a pour rôle dans l'ancienne Chine de « s'occuper de son mari et d'élever ses enfants »(相夫教子), et il apparaît une image sociale que « l'homme se charge de travail dans la ferme, la femme reste à la maison pour tisser »(男耕女织). Confucius continue cette idéologie de Zhou et la fait pénétrer dans son enseignement. Parmi les trois mille disciples dans son école, il n'y a pas de femmes, ainsi que dans la scène politique, il n'y a non plus de silhouette de femme.

Ce point de vue est certainement différent à celui de Socrate qui soutient pour la femme et l'homme l'égalité pour apprendre et travailler, au moins à condition de se conformer à leur propre talent et capacité; pareillement, Platon a proclamé aussi dans *la République* et *les Lois* l'importance de recevoir l'éducation et l'exercice militaire pour la femme. Certes, pour chaque éducation, chacune possède ses propres avantages et aussi inconvénients, le statut de la femme a été modifié dans des époques suivantes de celle de Confucius, la société en effet a progressé, l'idéologie de l'homme s'est améliorée.

²⁰⁷Fonctionnaire supérieur pour enseigner les rites aux harems impériaux, surtout pour la reine

Chapitre3. Conclusion sur l'enseignement humaniste des deux maîtres et la finalité de leur éducation

En parcourant l'enseignement d'Isocrate et de Confucius, on constate qu'il est évident que leur enseignement de l'humanisme contient un caractère essentiel pour les deux maîtres : ils enseignent des connaissances scientifiques à leurs disciples, en effet ils donnent dans le même temps des exercices particulières pour réaliser non seulement la capacité physique des disciples, mais aussi la capacité pour bien penser, autrement dit, l'excellence de l'esprit.

Cette qualité de l'enseignement manifeste bien leurs pensées sur l'humanisme, ils respectent leurs disciples en les regardant chacun comme un individu indépendant. Les deux Maîtres contribuent certainement à insérer des idées et des applications humanistes dans leur éducation, ce sur quoi ils insistent a pour but d'améliorer et de faire évoluer la nature et la capacité personnelle, ainsi que de pratiquer une idée de l'harmonie. Alors quel est la conception de l'humanisme et comment la mettre en pratique. En ce qui concerne Isocrate et Confucius, les réponses à ces interrogations pourraient probablement donner certaines idées sur leur pédagogie humaniste.

3.1 La définition de l'humanisme et la mis en pratique dans l'enseignement

L'humanisme : (1) théorie, doctrine qui prend pour fin la personne humaine et son épanouissement; (2) formation de l'esprit humain par la culture littéraire classique ou scientifique.

(Le petit Robert, 2012 humanisme, p.1256)

Dans cette conception, l'être humain est le point principal à rechercher, toute la formation et toutes les applications au sujet de l'humanisme visent à réaliser la responsabilité sociale de l'être humain et à épanouir la nature et l'esprit, quel que soit le domaine considéré, l'ambition de l'humanisme exige de satisfaire le désir des personnes, qu'il soit naturel, matériel, ou bien spirituel.

Effectivement, l'esprit de l'humanisme oppose à tout ce qui risque d'intervenir la dignité de l'être humain, autrement dit, l'humanisme protège le plus possible la pureté humaine, cherche à rendre égal et indépendant l'être humain et l'engage à réaliser la propre valeur personnelle. Par conséquent, une harmonie du perfectionnement de l'individu soi-même et de son esprit devient beaucoup plus importante et nécessaire, le procédé et le résultat agréable de ce développement est considéré comme la réussite de la pratique de l'humanisme.

Certainement, il y a quelques mots clés qui construisent cette harmonie humaine : l'esprit, l'intérêt, le respect, la liberté, la tolérance et le rapport. Evidemment, ceux qui font attention à l'humanité attachent sérieusement de l'importance à tous les éléments relatifs, ils respectent entre eux la règle de l'humanisme, le principe essentiel est de convenir que les gens possèdent librement le droit de réaliser leur propre valeur sociale et qu'ils ont besoin d'être respectés et tolérés.

Dans la comparaison entre l'enseignement humaniste d'Isocrate et de Confucius, le principe évoqué portant sur l'harmonie humaine se manifeste merveilleusement, ils ajoutent tous les rapports et toute la compréhension dans leurs théories pédagogiques, au cours de l'éducation, ils apprennent la vertu, afin de laisser les gens plus appréciés ; ils donnent des exercices physiques, afin de les rendre plus compétitifs ; ils protègent et défendent ceux qui sont injustement accusés ou calomniés, afin de faire comprendre aux gens qu'il y a la dignité et l'égalité humaine, et qu'il faut respecter la vérité et la règle naturelle dans le monde.

Précisément, les deux maîtres ont tous de l'enthousiasme pour suivre la vertu, ensuite c'est la recherche et la possession de la vérité qu'ils veulent avoir comme ambition générale. On peut quand même les appeler « enseignant de la vertu » ou bien « directeur de l'âme », quoiqu'ils enseignent, la première chose pour eux consiste à faire cultiver la bonne morale par chaque élève. Pendant leur éducation, tout les disciples doivent modestement apprendre la conception de la vertu, comment agir avec vertu, à quoi la vertu sert-elle, ainsi que les influences d'une action ou d'un homme moral dans la société.

Isocrate essaie pendant toute sa vie de composer des discours utiles et des plaidoyers défensifs contre des hommes malhonnêtes et des accusateurs injustes, il se défend ou défend pour d'autres accusés désespérés en jouant un rôle moral et juste, qui est capable de réussir dans presque tous les procès ou les discours à protéger l'intérêt et la justice des « faibles », également, il n'est jamais sans avoir l'utilité et la réalité du fait dans sa parole. La belle raison est qu'il a éternellement l'intention de redécouvrir la vérité des affaires. Il combat ce qui est « sans morale, sans

éducation ; sans vérité, sans justice », cela peut-être un principe qu'Isocrate utilise pour pratiquer l'art oratoire et pour enseigner.

D'ailleurs, ce sur quoi Isocrate a envie d'insister a pour but de faire renforcer l'humanité de ses concitoyens, certainement, soit la justice, soit la morale, celles-ci sont la manifestation de l'épanouissement de l'humanité, en outre, l'attitude de la liaison de l'enseignement physique et intellectuel exprime aussi que le maître fait beaucoup d'attention au corps et à l'âme, cela est une pensée philosophiquement sage.

Surtout, afin d'arriver à ce soin intégral, Isocrate a même réformé ses propres programmes pour ceux qui veulent participer à son enseignement, parce que seulement ceux qui sont doués du sens de la morale et du talent de l'apprentissage, particulièrement celui de la rhétorique et de l'art oratoire, ont plus de possibilité ou d'occasion d'acquérir une éducation humaniste, ou bien il y a plus d'efficacité pour eux d'achever des missions humanistes.

Avec autant de ressemblances sur la formation de la morale et sur l'ambition humaniste, Confucius est aussi un enseignant très doué pour contribuer à la pédagogie de l'humanisme, seulement avec certains détails différents dans l'enseignement de la vertu, ce Maître oriental conclut ses propres idées sur la vertu, il apprend aux disciples comment être hommes de bien, quelles conditions morales sont nécessaires ou bien par quelles méthodes on doit s'exercer.

Le Maître Kong a encore beaucoup d'énergie pour visiter des Etats voisins, discuter avec différents gens sages, comme des Rois, des lettrés ou même des paysans et des illettrés. Il partage avec eux la sagesse et la

philosophie de la vie. Il conclut et transmet sa pensée à la postérité, dans son œuvre la plus importante les *Entretiens*, il parle de toutes ses philosophies sages à propos de l'humanité.

Certes, par rapport à la rhétorique et l'orateur d'Isocrate, Confucius veut justement cultiver par sa formation « Jun Zi »—l'homme de bien. Il impose beaucoup d'exigences à l'homme de bien pour qu'il puisse se perfectionner et mériter un jour d'être appelé « Jun Zi », pour lui, la première chose dans son enseignement est de cultiver la morale, qui est sur la base des Rites de la Dynastie Zhou, c'est-à-dire que presque toutes ses pensées sur la morale et sur l'éthique proviennent de la sagesse des ancêtres, le Maître ne fait que continuer et transmettre la sagesse de Zhou sans la modifier.

Evidemment, Confucius est un fidèle de la dynastie précédente, il a l'intention de récupérer ou d'imiter la culture des anciens en continuant leurs rites, leurs traditions ou même leur régime. De toute façon, la plus grande partie de son enseignement est utile pour la société réelle et aide quand même l'Etat à progresser.

Confucius possède l'ambition de mettre en pratique ses pensées politiques et culturelles, d'améliorer la nature du peuple. Cela correspond aux idées d'Isocrate, ils ont tous les deux une pensée patriotique. Isocrate croit que les Grecs sont les meilleurs, il est aussi fier de certains dieux ou demi-dieux qui sont tous l'exemple excellent dans des affaires de l'Etat et de l'humanité.

Par conséquent, il est logique que l'on appelle ces deux maîtres « enseignants de la vertu » et « directeurs de l'âme », pour épanouir la

personnalité et pour rechercher l'humanité dans l'enseignement, l'enjeu de leur enseignement a vraiment pour finalité une harmonie humaine.

3.2 L'ambition de leur enseignement humaniste

Dans l'éducation d'Isocrate et de Confucius, la morale occupe une certaine place, soit dans l'ambition de l'éducation, soit dans la qualité des apprenants, elle reste toujours capitale pendant l'enseignement et l'apprentissage. Leur doctrine sur la « morale » contient une notion concrète, c'est-à-dire qu'ils enseignent aux gens comment mener leur vie et comment s'établir dans la société. En quelque sorte, leur morale est d'une part tellement simple et pratique à utiliser dans la vie, d'autre part il y a tant de philosophie dans leur doctrine qui fait percevoir aux apprenants une qualité morale sur l'âme idéale et abstraite.

Pour Isocrate, l'ambition pour faire renforcer la nation et l'Etat est une chose très importante dans toute sa vie, tout ce qu'il a l'intention de cultiver, comme les excellents rhéteurs, c'est en effet politiquement pour transmettre une morale générale et une croyance résistante à tous les Grecs et à son pays. D'après lui, le bon rhéteur doit être chargé d'une mission politique : il faut prendre la parole pour faire étendre le prestige de la Grèce et se former comme un modèle pour garantir le bonheur du peuple et la stabilité de la société.

Dans presque toutes les écoles grecques antiques, on attache beaucoup d'importance à la morale, elle est considérée comme une qualité principale de chaque citoyen et encore comme une des ambitions éducatives très importantes.

Quant à l'ambition pédagogique de Confucius, elle a pour but de transmettre et de continuer un esprit humaniste, à son avis, le monde doit rester harmonieux, chaque individu doit être cultivé et formé dans un sens spirituel pour pouvoir se développer, alors que la morale est juste cet esprit qu'il cherche, et par laquelle il peut aider les personnes naturelles à supporter et surmonter toutes les difficultés, ainsi qu'apprendre à jouir du bonheur dans leur vie personnelle.

En effet, à propos de l'enseignement confucianiste, l'harmonie est la chose la plus importante que l'on doit toujours respecter ou perpétuer, Confucius conduit donc à une sorte d'homme en suivant cette règle—le Jun Zi, « l'homme de bien », qui possède toutes les exigences de la morale confucéenne, qui est aussi le représentant typique de l'éducation selon Confucius et a un esprit harmonieux au niveau le plus élevé dans son ambition de l'éducation.

De toute façon, les deux maîtres ont une ambition commune dans l'humanité : ils choisissent ceux qui veulent devenir plus juste moralement et développer leurs capacités intellectuelles pour leur donner une éducation humaniste, afin qu'ils puissent s'épanouir et être utiles à leurs concitoyens et à leur patrie. Il y a là une idéologie de l'harmonie.

Autrement dit, l'important est de faire attention à la fois à l'harmonie entre le perfectionnement de l'individu et sa valeur sociale, la pédagogie du confucianisme se caractérise ainsi : *« n'oublions jamais que le perfectionnement de soi-même n'est pas égoïste, le progrès personnel...n'implique aucunement que nous devons abandonner nos responsabilités sociales ; au contraire, nous nous améliorons pour mieux*

servir la société »²⁰⁸, cette compréhension s'adapte bien aux deux enseignements humanistes d'Isocrate et de Confucius.

Cette pédagogie correspond à un enjeu commun : « *être la meilleure personne possible ; avoir une famille harmonieuse ; être utile à son pays ; apporter la paix au monde ; voilà ce à quoi nous devrions tous aspirer* »²⁰⁹. En effet, le rhéteur et le Jun Zi sont deux fruits accomplis sous l'effet de l'éducation de l'humanisme, ils ont beaucoup de caractères similaires et privilégient presque la même responsabilité sociale.

En bref, Isocrate et Confucius dispensent un enseignement marqué par leur sagesse, ils sont premièrement professeurs de l'humanisme, deuxièmement philosophes ayant toute une sagesse incontestable.

²⁰⁸ *Le bonheur selon Confucius*, YuDan p.150

²⁰⁹ Ibid. p.136

Partie II
Sagesse philosophique d'Isocrate et
de Confucius

La véritable sagesse réside dans une bonne utilisation de la faculté d'opinion(ῆ ᾤοξα), qui doit donc être convenablement formée et intelligemment préparée à affronter toutes les circonstances de l'existence²¹¹.

Jean-Pierre LEVET

A quinze ans, ma volonté était tendue vers l'étude ; à trente ans, j'avais pris position; à quarante ans, je n'éprouvais plus d'incertitudes ; à cinquante ans, je connaissais le décret céleste ; à soixante-dix ans, en suivant les désirs de mon cœur, je ne transgressais aucune règle.

Les Entretiens(2.4)

En ce qui concerne la philosophie, Isocrate et Confucius méritent leur renom de « grand Maître », bien qu'ils contribuent dans des domaines différents de l'enseignement, il y a sans doute un objet identique : guider les êtres humains à percevoir intellectuellement la valeur de la vie. Pour Isocrate, le processus de cette observation consiste à faire savoir la relation entre la connaissance et l'âme, en usant correctement de la faculté de l'opinion, les hommes doivent apprendre à bien parler, puis à bien penser, cela peut être considéré comme une réflexion sur la réalité de la connaissance.

Isocrate soutient l'éducation des jeunes par une sagesse philosophique, chacun de ceux qui le fréquentent peut finalement apprendre à réfléchir, à tenir compte de la réalité, et à développer son intelligence. Isocrate est un homme brillant, sa sagesse philosophique manifeste beaucoup de qualités

²¹¹Isocrate(I), *Contre les Sophistes* PULIM, 2002 Jean-Pierre LEVET, JIA Baojun

morales et d'une philosophie particulièrement différente de celle des autres maîtres attiques.

C'est juste cette différence qui lui donne une place ni bonne ni mauvaise dans la scène de l'histoire de la philosophie, il n'y a ni reproche acharné, ni poursuite fanatique, la doctrine de la philosophie d'Isocrate est tranquillement transmise et reste certainement oubliable.

Confucius, quant à lui, est principalement un homme sage, honnête et de « juste milieu », parce qu'il tente d'établir un système harmonieux avec lequel les hommes peuvent s'entendre en paix, la relation entre les dieux ou même le ciel et les êtres humains se trouve de l'ordre du « juste milieu », chaque partie sociale et universelle doit être capable de trouver sa propre position, d'assumer sa propre responsabilité, ainsi que de découvrir une paix dans l'actualité.

Pour Confucius, les hommes de bien doivent se charger des missions différentes dans leurs étapes différentes de la vie, seulement la poursuite de cette règle peut réaliser tout ce que l'on doit effectuer et bien maintenir la valeur de la vie. En bref, Confucius compte rechercher une philosophie pour bien s'établir quelque part et avoir une vie assurée, il faut avoir une sagesse issue de la philosophie de la vie autant pour l'homme que pour l'Etat.

Chapitre1. Les limites de la philosophie chez Isocrate

Comme Isocrate est un enseignant de la rhétorique et s'adonne pendant toute sa longue vie à l'enseignement de la vertu, le contenu principal de sa formation est donc sans aucun doute pour apprendre aux disciples la connaissance de la rhétorique et une culture philosophique utile. Pour sa formation, ce qu'il met au premier rang consiste en une réflexion intellectuelle, c'est-à-dire qu'il demande aux disciples de bien penser à ce qu'ils ont observé, puis d'appliquer la réponse de cette réflexion aux actions personnelles ou à la parole, finalement, les disciples ne confondent plus le bien et le mal, le vrai et le faux, et reçoivent en même temps une bonne réputation qui fait que les autres personnes ont plus de confiance en eux.

Ce processus de la réflexion d'Isocrate est aussi considéré comme un processus de l'utilisation de l'opinion, où l'homme doit d'abord avoir la capacité de distinguer le bien du mal, puis avoir l'intention de transmettre la vérité à ceux qui en ont besoin, autrement dit, quand l'homme reçoit des informations inconnues, il doit être capable de trier le vrai du faux, au lieu de les accepter sans aucune réflexion.

La réussite de l'achèvement de ce processus de la réflexion est vraiment ce qu'Isocrate envisage de transmettre dans son enseignement, de plus, l'homme avec cette réussite est certainement pourvu de qualités morales et intellectuelles. Tel est l'apprentissage de la philosophie.

Pour Isocrate, la sagesse philosophique est une application de l'opinion, qui est une méthode pour redécouvrir la vérité de la connaissance et de la vie. Par conséquent, Isocrate tente de rechercher une philosophie qui peut

parvenir à mêler les pensées aux actions, les individus à la société, ainsi que les connaissances à la vérité.

Evidemment, Isocrate enseigne une philosophie particulière qui est différente de celle de Platon, d'Aristote et de certains sophistes, la sienne n'est ni métaphysique, ni science, toutefois elle est celle qui parle de l'éthique et de la politique, qui compte généralement donner des idées aux hommes pour bien vivre, aux dirigeants pour bien gouverner et à tout le monde pour se charger dans de bonnes conditions de la responsabilité personnelle et sociale. Donc, il y a des limites dans la philosophie d'Isocrate, qui n'est pas une vraie philosophie traditionnelle.

Pendant tout le 19^e siècle et surtout dans les années du 20^e siècle, il est apparue une revalorisation de la recherche sur la philosophie d'Isocrate, toutefois, les chercheurs ont entrepris principalement une comparaison entre Isocrate et Platon et méprisent le premier maître comme « *un penseur médiocre* »²¹¹.

Richard Goulet a conseillé de se référer dans *Isocrate d'Athènes*, à l'avis de H.J. Rose²¹² que « *He had a most unphilosophic mind and no turn for speculation either ethical or metaphysical* »²¹³, d'après lui, Isocrate n'a pas une pensée aussi philosophique que les autres philosophes, tels que Platon et Aristote, il utilise le terme « philosophie » non pas dans le sens strict, mais avec une définition plus large.

²¹¹cf. *Isocrate d'Athènes, Dictionnaire des philosophes antiques*(III), CNRS éditions 2000, p.905

²¹²Herbert Jennings Rose(1883-1961), professeur de langues latine et grecque, membre de la British Academy, connu par ses ouvrages *A Handbook of Greek Mythology* et *Ancient Roman Religion*

²¹³*A handbook of Greek Literature from Homer to the Age of Lucian*, Routledge Ltd., United States of America, 1996 p.285

En proposant une éducation intellectuelle visant aux intérêts profitables dans *l'Eloge d'Hélène*, Isocrate méprise ceux qui comptent tirer de l'argent des disciples à bas prix, ils ont plus souci de leurs intérêts que de l'art oratoire véritable, et, en fait, leur enseignement est inutile, il transmet une rhétorique stérile qui pervertit le savoir : *« mais leur seule préoccupation est de tirer de l'argent des jeunes gens ; or l'étude méthodique de la discussion permet d'y réussir, car ceux que ne préoccupent encore ni leur intérêt privé, ni l'intérêt public, prennent plaisir de préférence aux développements oratoires qui n'offrent aucune espèce d'utilité pratique. »*(6). Réellement, selon Isocrate, il est possible de transmettre culture et savoir vrais qui constituent une sagesse éducative.

Dans une autre œuvre *A Nicoclès*, au paragraphe 51, Isocrate divise quand même les maîtres de la sagesse en quelques groupes différents : *« ...les uns soutiennent que c'est grâce aux controverses, les autres grâce aux discours politiques, d'autres encore grâce à diverses méthodes que leurs disciples présenteront les esprits les mieux façonnés...»*, d'après lui, il faut distinguer impartialement des groupes différents parmi les maîtres de la sagesse, tels que ceux qui sont les éristiques ou les professeurs de l'éloquence, ceux qui sont les auteurs de discours politiques et ceux encore qui veulent façonner des esprits des disciples par diverses méthodes.

Dans cette partie, Isocrate élargit le domaine de la sagesse : de la rhétorique à la politique, des études à la réflexion méthodique, chaque élément est nécessairement accompagné par la sagesse et chacun possède aussi sa propre force pour renforcer sa pensée personnelle. C'est bien son

attitude ouverte sur une synthèse de la sagesse philosophique qu'Isocrate prétend montrer.

En outre, son œuvre *l'Echange* expose aussi un sens large de la philosophie, Isocrate impose particulièrement la conception de « l'opinion » dans le processus de l'apprentissage et dans la réalité de la vie, en tant qu'enseignant de la rhétorique, Isocrate donne le nom « une philosophie » à ce qu'il enseigne : la technique de l'éloquence, la qualité de la vertu, la capacité de la réflexion et même le sens de la justice, surtout sa rhétorique philosophique est le point essentiel dans sa doctrine de la philosophie. Alors, sa philosophie est égale à un idéal de culture et s'installe dans un domaine large de la vie, Isocrate déclare aussi bien son avis au sujet de la sagesse et de la philosophie en usant une liaison entre la connaissance et l'opinion, entre la pratique et l'âme.

De plus, encore à travers l'opinion, on distingue la philosophie d'Isocrate de celle de Platon ou des autres sophistes. Comme Ilsetraut HADOT²¹⁴ a écrit : « ...il prend ses distances aussi bien à l'égard des autres sophistes contemporains que vis-à-vis des vrais philosophes, les présocratiques, les socratiques et les platoniciens...il reproche d'éloigner totalement de la réalité leurs disciples et de ne pas leur apprendre ce qui leur sera nécessaire...», évidemment, ce qu'Isocrate prétend expliquer est une philosophie différente de celles des autres maîtres, elle regroupe toutes les activités rattachées au savoir, y compris tout ce que ses concurrents ou ses adversaires croient ou méprisent.

1.1 La rhétorique philosophique

²¹⁴ *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984 p.16

« La philosophie » d'Isocrate est nommée par Platon et par Aristote « la rhétorique », alors que « sophistique » devient réellement chez ces derniers « philosophie »²¹⁵. En effet, Isocrate est davantage considéré par les gens actuels comme un enseignant de la rhétorique, il a fondé sa propre école pour enseigner l'art oratoire, cependant il prétend lui-même toujours enseigner la philosophie. Notamment, il distingue sa propre philosophie de celle des autres philosophes, et juge les autres faillibles, il pense même qu'*« ils apprennent aux jeunes gens des choses...ne leur font ni bien ni mal »*.²¹⁶

D'ailleurs, c'est réellement aux maîtres-les Sophistes au sens large et primitif du mot qu'Isocrate s'oppose, il pense que « ces philosophes » sont normalement incapables d'enseigner la sagesse et la vérité aux jeunes gens. Ils sont les premiers qu'Isocrate critique et nomme « *philosophes éristiques* », et qu'il les traite quasiment comme les Platoniciens ; les deuxièmes auxquels le maître adresse des reproches sont ceux qui enseignent l'éloquence judiciaire, qui a été pratiquée par lui au début de sa carrière de logographe et qui négligent la nature humaine et la pratique de l'art oratoire original et heuristique.

Tout d'abord, bien qu'Isocrate mette « l'éristique » hors de sa théorie de la rhétorique, il considère quand même l'éristique comme un des éléments des études diverses. Dans des paragraphes 261-269 de son œuvre *L'Echange*, il traite d'« éristique » une méthode socratique, la dialectique de Platon et même des méthodes rhétoriques de sophistes, il présente encore l'idée que les sciences, telles que l'éristique, l'astronomie, la géométrie ou des autres sciences du même ordre, ne sont « *ni bavardage ni futilité* », les sciences servent aussi dans l'action et ne sont pas réellement « *éloignées*

²¹⁵ *Les oeuvres philosophiques, Dictionnaire I*, Monique Dixsaut PUF 1992 p.185

²¹⁶ cf. *Arts*. p.16

des nécessités pratiques », de même, ceux qui « jugent ces études(évoquées) utiles paraissent raisonner juste » et ceux qui « en font l'éloge sont dans le vrai », les jeunes doivent donc profiter de l'apprentissage des sciences diverses.

Isocrate donne un exemple d'études de l'astronomie et de la géométrie, elles sont vraiment difficiles, mais si les hommes peuvent s'efforcer de « *porter attention sur des matières tellement difficiles à comprendre* », de « *s'habituer à un travail soutenu touchant ce qu'on dit* » ou bien d' « *empêcher l'esprit de se distraire* », ils ont absolument une capacité pour « *accueillir et étudier plus facilement et plus vite les questions plus sérieuses et plus importantes* ». Ils deviennent en fait « *ainsi plus capables de s'instruire dans les connaissances plus importantes et plus sérieuses* ».

Dans le même sens, Isocrate a déclaré dans une autre œuvre *Panathénaïque* 27 que « *...je conseille à ceux qui se sont orientés vers ces enseignements de travailler et de concentrer leur attention sur toutes ces études...même dans le cas où ces leçons ne peuvent rien donner de mieux, elles détournent à tout le moins les jeunes gens de bien des erreurs* », le Maître maintient toujours le même point de vue à propos des études diverses, à condition que des études soient au service de l'esprit, ou bien de la correction du cœur intérieur, les jeunes gens doivent prendre l'occupation des études en ne se pas perdant pas dans la confusion.

Ilsetraut HADOT donne une interprétation des paragraphes 26-28 du *Panathénaïque* selon lesquels qu'il y a aucune valeur dans l'apprentissage des sciences fondées sur la dialectique et sur les mathématiques, comme l'arithmétique, la géométrie, etc. : « *à condition qu'il s'agisse d'un*

enseignement scientifique dans le sens moderne du mot et non pas d'études spéculatives recherchant les fonctions ontologiques des nombres et des figures géométriques »²¹⁷, les sciences évoquées peuvent être considérées comme « une sorte de gymnastique de l'esprit préparant aux vraies études » .

C'est ainsi clair qu'Isocrate admet que les études évoquées du même ordre peuvent indirectement élever la capacité personnelle, même si elles ne servent pas directement à bien penser et à bien parler, les sciences apprennent aux disciples plus au moins des méthodes de réflexion et une attitude sérieuse en face des difficultés.

Cela devient une compétence intérieure qui soutient la conviction de l'homme et développe une capacité pour résoudre des problèmes. Pour le maître, lorsque les disciples acceptent des études diverses de cet ordre, ils reçoivent une capacité nécessaire pour affronter les difficultés des études plus sérieuses, cette capacité reste alors utile pour les jeunes gens et leur permet d'être préparés à s'intéresser à la « philosophie isocratique ».

Dans le paragraphe 266 de l'*Echange*, Isocrate dit « *je ne crois certes pas qu'il y ait lieu d'appeler philosophie une étude qui, pour le présent , ne sert ni à la parole ni à l'action ; cependant je nomme gymnastique intellectuelle et préparation à la philosophie cette occupation, plus digne d'un homme que celles des enfants dans les écoles, mais qui leur ressemble sur bien des points* ». D'après Isocrate, la philosophie doit servir à la parole et à l'action, cela exige une bonne acquisition de la culture et de la morale, bien

²¹⁷Art. Paris 1984, p.17

que ces sciences ne contribuent pas à cette culture, l'esprit instruit honorablement par eux est au moins capable de progresser.

De ces définitions de la philosophie, il est clair que pour Isocrate, l'important est de confirmer l'utilité des études. Les hommes doivent bien s'occuper de leurs paroles et de leurs actions, à condition qu'ils veuillent poursuivre un esprit moral et obtenir une bonne réputation : *« les gens qui veulent faire quelque chose d'utile, doivent supprimer de toutes leurs occupations les paroles vaines et les actes qui ne contribuent en rien à la conduite de la vie »*²¹⁸. Par conséquent, ces pensées particulières sur la philosophie pénètrent dans son enseignement de la rhétorique, cet art devient le représentant typique de sa théorie philosophique.

La place que le maître accorde à l'opinion dans la philosophie apparaît vraiment capitale, il dit dans le paragraphe 271 de *Echange*:

« ...puisque la nature humaine ne peut acquérir une science dont la possession nous ferait savoir ce que l'on devrait faire ou dire, dans les autres connaissances je regarde comme sages les gens qui par leurs opinions peuvent atteindre le plus souvent la solution la meilleure, et comme philosophes ceux qui consacrent leur temps aux études qui leur donneront le plus vite cette faculté de réflexion. »

Effectivement, si l'on veut devenir sage, les premières choses à faire sont de passer du temps à apprendre des sciences utiles, à travers lesquelles on obtient une faculté de réflexion. L'apprentissage est un

²¹⁸*Echange*(XV) 269

élément important de l'instruction en vue de la philosophie, la capacité de bien réfléchir est le résultat idéal de cette instruction. Ce sont bien les deux parties principales « *apprentissage des sciences différentes* » et « *capacité de réflexion* » qui forment l'éducation philosophique d'Isocrate, presque toutes ses théories sur la philosophie reposent sur la base de cette relation réciproque, surtout il en est de même pour son enseignement principal « la rhétorique ».

1.1.1 La rhétorique philosophique dans le *Contre les Sophistes*

Si tous ceux qui s'occupent d'éducation, voulaient bien dire la vérité sans faire de promesses supérieures aux résultats qu'ils doivent obtenir, ils auraient moins mauvaise réputation auprès du grand public.

(Contre les Sophistes 1)

L'enseignement de la rhétorique d'Isocrate consiste à cultiver les gens qui sont honnêtes et justes pour les persuader et les guider vers la vérité de l'opinion. En fait, les qualités morales selon Isocrate sont comme un élément essentiel pour construire des discours persuasifs, ainsi que pour manifester la sagesse de l'homme, Isocrate considère que la morale et les pratiques des discours entretiennent des influences réciproques. Ceux qui désirent le plus vivement persuader leurs auditeurs, s'efforcent d'être honnêtes et justes pour acquérir une bonne réputation. De plus, aucun discours décrié à cause d'un sujet injuste, mesquin et vulgaire n'est apprécié par un homme attaché à la vérité.

Seulement les philosophes et les hommes intelligents connaissent l'efficacité des actions fondées sur la vraisemblance, ils croient que « *...la réputation d'honnêteté non seulement donne plus de confiance dans le discours, mais encore ajoute du lustre à tous les actes de celui qui en jouit...* »²¹⁹, le motif de la persuasion consiste alors à démontrer la valeur morale et à redécouvrir un système philosophique de la rhétorique.

Ayant une telle ambition, Isocrate demande aux disciples de s'efforcer de trouver la morale au cours des exercices pratiques non seulement dans l'esprit intérieur, mais aussi par la mise à l'épreuve d'autrui. En plaidant comme un avocat en présence du tribunal, on met de nombreuses conceptions juridiques dans son cœur, quelle que soit la difficulté de discuter ou de convaincre, on tente de découvrir des témoignages persuasifs et des réalités exactes. En usant de la puissance des mots, les belles paroles et les pensées raisonnables deviennent fortement capables d'émouvoir et d'impressionner des auditeurs. Un grand succès oratoire apporte une grande gloire et un bon respect, cela représente le bon objectif de l'éducation par la rhétorique.

Dans l'œuvre *Contre les Sophistes*, Isocrate raconte de même la relation entre l'enseignement de la morale et la sagesse philosophique. Il adresse des reproches aux sophistes, en disant que des maîtres de la rhétorique attirent des jeunes gens pour qu'ils suivent leur enseignement et font des promesses insensées sans tenir compte de la nécessité de cultiver l'intelligence de leur disciple ainsi que leur sens moral.

²¹⁹*Echange*(XV) 280

Dans les premiers paragraphes du *Contre les Sophistes*, Isocrate émet une critique contre les sophistes qui manquent de moralité, ils sont de faux philosophes qui « *ont l'audace de se vanter avec trop d'irréflexion* » et séduisent les jeunes gens en faisant des promesses insensées pour leur faire croire que même si certains « *décident de ne rien faire* », ils pourraient aussi « *trouver de plus sages résolutions* » que les autres qui « *s'adonnent à la philosophie* »²²⁰.

Les sophistes feignent de parler de la vérité, mais ils mentent réellement aux jeunes en disant qu'il est possible d'enseigner de telles connaissances, Isocrate écrit ceci : « *dans ce pouvoir ils n'attribuent aucune part ni à l'expérience ni aux qualités naturelles du disciple, et ils prétendent lui transmettre la science du discours de la même façon que celle de l'écriture sans avoir examiné ce que sont ces deux disciplines...* ».²²¹

A cause de ce pouvoir de l'excès, les sophistes n'ont même pas honte de se trouver puissants dans le pouvoir de leur philosophie, et n'ont pas non plus honte de demander seulement « *trois ou quatre mines* ». D'après Isocrate, les sophistes ou les autres maîtres qui promettent d'enseigner l'éloquence politique, sont tellement stupides de « *mettre toute la vertu et le bonheur à si bas prix* », également, « *sans se soucier aucunement de la vérité, ils pensent que la science consiste à attirer le plus de gens possible par la faiblesse du salaire et la grandeur des déclarations et à recevoir d'eux quelque chose* », en outre, le plus ridicule est qu'ils « *prétendent être intelligents et devenir professeurs des autres* » et « *pour chercher à obtenir*

²²⁰ *Contre les Sophistes* (XIII) 1-5

²²¹ Ibid. 10

*un faible gain, ils promettent presque de rendre immortels leurs disciples »*²²³.

Isocrate introduit « *des exagérations destinées à montrer combien les sophistes sont ridicules et se contredisent eux-mêmes* », ils n'ont rien retenu sur la qualité de la morale, et n'ont pas compris non plus qu'il n'existe aucune science universelle, ni que la morale « *ne s'enseigne pas plus que l'art de réussir dans l'action* »²²⁴. Pourtant, les sophistes ne visent qu'à leur intérêt particulier au lieu de penser à donner de la confiance aux disciples, cela montre vraiment un manque chez eux de qualité intellectuelle qui doit être celle des philosophes.

Dans l'enseignement des sophistes, il n'existe ni la véritable sagesse, ni la bonne philosophie. Aux yeux d'Isocrate, ceux qui enseignent seulement des formes de l'éloquence et donnent comme exemple des procédés fixes pour un art créateur, doivent être condamnés à ne viser qu'à persuader les jeunes, au lieu de trouver la vérité. Cela n'est pas l'authentique rhétorique.

Pour Isocrate, la vraie rhétorique est « *plutôt celle qui développe, par la culture littéraire de la parole(logos), après l'avoir suscité, l'amour de la vérité, et qui fournit l'instruction et l'entraînement nécessaire pour parvenir à s'approcher d'elle le plus possible* »²²⁵, à l'évidence, celui qui paraît être le plus habile dans le discours est celui qui est capable de s'exprimer d'une manière bien adaptée aux circonstances différentes et à la réalité, puisque « *les discours ne peuvent être beaux s'ils ne sont pas en accord avec les circonstances , adéquats au sujet et pleins de nouveauté*»²²⁶.

²²³Id.

²²⁴Cf. *Isocrate(I), Contre les Sophistes*, Jean-Pierre LEVET, JIA Baojun, PULIM, 2002

²²⁵Id.

²²⁶*Contre les Sophistes(XIII)* 13

Le respect de la vérité demeure toujours une référence inscrite au fond du cœur, Isocrate préconise qu'il faut mettre beaucoup d'attention à la vérité dans l'éducation, afin de bien saisir la philosophie ou la technique de la parole. En fait, la raison de ce besoin est très simple, car les objectifs du plaidoyer et celui du discours consistent particulièrement à avoir une conviction logique, juste, honnête et raisonnable, ainsi que la même sagesse pour chercher la vérité sur toutes les choses et dans toutes les inconstances.

Peut-être on peut résumer en disant que, lorsque l'orateur droit expose moralement ses pensées, il redécouvre à la fois la vérité de la vie et du monde en mettant cela à l'épreuve de son art de la rhétorique et de l'éloquence. La langue le conduit à penser à la découverte de la vérité et le stimule dans la poursuite de son ambition. Ceux qui s'adonnent à la réflexion sont généralement plus sages et plus versés dans la philosophie que les autres.

De même, il a encore besoin d'une idéologie raisonnable et d'une mise en pratique pour la perfection de cette éducation. Selon le Maître, la morale ne peut pas s'enseigner et il n'existe pas non plus une discipline qui peut faire naître la sagesse et la justice chez les gens mal disposés à l'égard de la morale. En effet, cette espèce d'éducation suppose que les hommes soient doués de qualités de l'intelligence, de l'expérience pratique et du sens moral²²⁶, qu'ils soient plus habiles dans les discours utiles et dans l'activité philosophique que les autres hommes qui en manquent.

²²⁶cf. *Isocrate(I), Contre les Sophistes*

On ne peut pas séparer le vrai du bien au cours de la pratique philosophique, l'enseignement d'Isocrate s'adonne à une formation de la pensée : la vertu est le fondement de toutes les actions, le jugement ou la pensée conduisent dans la direction du vrai, aucune « *conviction logique mais immorale ne mérite d'être considérée comme juste* »²²⁷. En maîtrisant ce principe, l'éducation peut rendre les disciples doués plus savants et plus vertueux, cela manifeste bien un bon résultat de la philosophie d'Isocrate : « bien parler » et « bien penser » sont deux enjeux de la finalité de l'éducation, ils s'influencent réciproquement l'un et l'autre.

Isocrate a bien confiance en ce qu'il tente de présenter, son éducation oratoire est traitée par lui-même d'un art, qui « *peut être enseigné, est capable de servir aussi bien pour les autres genres de discours que pour le genre judiciaire* »²²⁸, évidemment, seulement ceux qui restent toujours fidèles à la pratique et ont une pensée juste pour promettre la vertu et la sagesse dans l'éducation et dans des discours utiles, ont droit de dire qu'ils ont complètement compris cet art oratoire et surtout la philosophie isocratique.

Au delà, on peut dire que chez Isocrate, « *la philosophie est au service de l'esprit* »²²⁹ et que la philosophie isocratique peut au moins faire progresser les autres hommes qui ont une nature moins riche et peut les rendre plus réfléchis. Si la philosophie est bien définie et bien conçue, elle peut éduquer les hommes, ainsi que conduire à la sagesse humaine.

1.1.2 La différente philosophie à l'avis des maîtres attiques

²²⁷Id.

²²⁸*Contre les Sophistes*(XIII) 20

²²⁹*Isocrate*(I), *Contre les Sophistes*

La philosophie isocratique est traitée par les autres maîtres attiques, Platon et Aristote, de théorie de la rhétorique. Ils ont tout de même raison de dire que la philosophie isocratique est différente de la philosophie traditionnelle, elle ne parle ni de métaphysique, ni de physique, ni de science, elle parle cependant des méthodes pour composer le discours, ainsi que des conditions et de l'ambition pour être un bon orateur.

« Le philosophe » selon Isocrate doit savoir bien penser et bien parler, au lieu de rechercher traditionnellement des sciences philosophiques, il est plutôt le représentant de toute la culture intellectuelle. Les hommes qui fréquentent Isocrate deviennent finalement ceux qui peuvent avoir une qualité personnelle plus morale et plus réfléchie, acquérir également une capacité à mieux trouver la vérité et à mieux servir la politique. Pour Isocrate, la vraie philosophie développe l'expression et l'intelligence.

Mais à l'égard des autres maîtres qui prétendent enseigner la « vraie philosophie », le procédé pédagogique d'Isocrate reste incontestablement hors du système de la philosophie, il n'y a donc aucun doute qu'ils considèrent la philosophie isocratique comme de la « rhétorique », car la philosophie isocratique ne compte qu'enseigner une forme d'art oratoire, toute son attention n'entoure que des questions de la parole et de la pratique.

(1) Dans les œuvres de Platon

Il est toujours difficile de bien comprendre les rapports entre Platon et Isocrate, surtout leur opinion sur la philosophie et sur la rhétorique, cela est considéré par les maîtres contemporains comme « *un problème si délicat et*

si controversé ». ²³⁰ En effet, Antisthène ²³¹ est leur ennemi commun, alors que leur relation d'hostilité n'a pas toujours existé. Ils cherchent la bonne solution et chacun d'entre eux prend sa propre opinion, mais toutefois, suivant la trace de certaines œuvres de Platon, on peut trouver quand même des parallèles et des oppositions entre les deux « philosophes grecs ».

Selon la notice du *Phèdre*(Platon) rédigée par Léon Robin, Isocrate a fait à Platon une visite pour discuter sur les poètes, en outre, le neveu de Platon Speusippe s'était intéressé aux « secrets » d'Isocrate. De même, il y a réellement certains compliments envers Isocrate à la fin du *Phèdre*. Tout d'abord, ce que Platon a « apprécié » dans le *Phèdre* est exprimé ainsi:

« Isocrate est encore jeune...ses dons naturels lui donnent trop de supériorité pour que, en parallèle avec eux, on mette les discours de Lysias, de plus, son caractère est d'une plus noble trempe...en avançant en âge, il ne l'emportât, et plus que sur des enfants, dans le genre même de discours auquel il s'attache présentement, sur tous ceux qui jamais se sont appliqués à l'éloquence, et que, si cela... ne devait pas lui suffire, c'est à de plus grandes choses que le conduirait un plus divin élan ; car...dans l'esprit de cet homme-là, il y a, de nature, une certaine philosophie. » ²³²

Aux yeux de Platon, Isocrate applique sa propre philosophie en ayant des dons exceptionnels et un caractère particulièrement noble, qui l'aident à pratiquer l'éloquence. Cependant, cette éloge pour certains, comme Robert

²³⁰cf. *L'Eloge d'Isocrate à la fin du Phèdre*(version électronique), p.224

(l'article recueilli dans le *Revue des études grecques*, année 1933, v.46)

Robert Flacelière : 1904-1982, philologue et helléniste français, professeur à la Sorbonne et directeur de l'Ecole normale supérieure à Paris

²³¹Philosophe grec, le fondateur de l'école cynique et initiateur de l'école stoïque(-444/-365)

²³²*Phèdre* Platon, 279 a,b

Flacelière est un « *éloge en ironie* », c'est-à-dire que dans ce dialogue, Platon a usé d'une certaine ironie pour estimer les dons d'Isocrate, si bien que les mots ironiques « *diminuent singulièrement la valeur philosophique reconnue à l'esprit d'Isocrate...absolument rien n'est sincère dans cet éloge* »²³³. Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

Les dons naturels supérieurs pour Isocrate sont les conditions nécessaires pour pratiquer l'éloquence, quant à Platon, il déclare « *...ceux qui se distinguent en ces matières ne dépassent autrui que par leurs dons naturels* »²³⁴, des dons naturels ne sont que des éléments « *sans philosophie entendue comme une recherche désintéressée de la vérité* ».²³⁵

Au regard de Platon, cette sorte de philosophie isocratique est ainsi : « *la philosophie du sens commun, des opinions accréditées, celle qui dédaigne un pur savoir, sans emploi dans la vie pratique, pour ne s'attacher qu'aux moyens de réussir* »²³⁶, la philosophie isocratique est critiquée sévèrement par Platon, pour qui son enseignement devient inutile et sans valeur, ses théories philosophiques sur la rhétorique n'étant que le moyen d'atteindre certains profits, sans utilité ni pour la vie pratique ni pour le pur savoir.

Effectivement, Platon oppose « *une nouvelle rhétorique philosophique fondée sur la vérité, la réalité et le savoir dialectique à celle qui est traditionnellement fondée sur la vraisemblance, l'apparence et l'opinion* »²³⁷,

²³³L'Eloge d'Isocrate à la fin du Phèdre p.226

²³⁴L'Echange(XV) 197

²³⁵cf. notice du Phèdre p.CLXXIV

²³⁶Ibid. p.CLXXV

²³⁷cf. Philosophie antique, Enjeux de la dialectique(version électronique), André Laks, Michel Narcy, Septentrion, Paris, 2003 p.94

autrement dit, Platon évoque une dialectique traditionnelle fondée sur le vraisemblable et sur l'opinion.

Puisqu'il en est ainsi, quelle est donc la rhétorique de Platon ? Selon la description dans les *Enjeux de la dialectique*, il y a quelques contradictions entre deux interprètes Kühn et Szlezák²³⁸ sur l'opinion de la rhétorique platonicienne sur la base de la fin du *Phèdre*, ces antinomies se manifestent intensivement par deux sortes d'idée : l'une dit que la dialectique appartient autant à la sphère de l'écriture qu'à la sphère de l'oralité ; l'autre trouve alors que la dialectique n'appartient pas à la sphère de l'écriture, mais seulement à la sphère de l'oralité²³⁹.

L'auteur des *Enjeux de la dialectique* a donné une raison pour expliquer que toutes les interprétations étaient influencées par le contexte historique et par le style littéraire des interprètes, de toute façon, avec les discussions, les gens possèdent différentes idées sur la dialectique platonicienne, l'essentiel est à quelle sphère appartient la dialectique, celle de l'écriture ou celle de l'oralité ?

Pour rendre claire cette question, Léon Robin explique dans la notice du *Phèdre* la substance de l'art oratoire en soulignant beaucoup d'exemples entre le *Phèdre*, *Contre les Sophistes*(Isocrate) et même *Sur les Sophistes*(Alcidamas). La pensée principale est portée sur la différence entre le discours oral et le discours écrit, conformément aux passages des maîtres attiques, ce sont les discours prononcés avec la supériorité qui sont estimés le plus.

²³⁸Wilfried Kühn : chercheur du CNRS(centre Jean Pépin, spécialisé sur les doctrines de l'antiquité tardive et en particulier le néo-platonisme)

Thomas A.Szlezák : philologue et chercheur de Platon

²³⁹Ibid. *Enjeux*. p.93

Cela manifeste évidemment la méthode de l'art oratoire chez les maîtres, parmi eux, la rhétorique philosophique de Platon apparaît être un art de parler et de penser. Tout d'abord, de l'avis de Léon Robin, cette rhétorique platonicienne est plutôt « *l'enseignement non pas figé et dogmatique, mais au contraire, celui qui suppose la recherche en commun et un effort vers la vérité, qui est dans l'esprit du disciple aussi vivant et aussi fécond qu'il l'est dans l'esprit du maître* »²⁴⁰.

L'enseignement de la rhétorique de Platon exige que l'on doit attacher de l'importance à la recherche de la vérité, que ce soit dans la pensée ou la parole, on ne suit que la réalité qui demeure dans l'esprit et on doit la réveiller par l'étude pour parvenir au vrai. Ce point de vue marque bien sa conception de la philosophie.

Généralement, Platon prétend présenter une rhétorique nouvelle tout en conservant celle de la tradition, il pense que : pour être un bon orateur, il est nécessaire de connaître la vraie philosophie, de devenir capable d'apprécier la sagesse philosophique, des discours rhétoriques doivent tous servir à la politique de l'Etat, à l'amélioration de l'âme, être utiles au peuple, il ne faut ni renoncer à la poursuite de la justice et de la vérité, ni flatter ou faire plaisir aux auditeurs, l'orateur doit en particulier être fidèle à la morale, savoir vraiment la technique de la rhétorique, et surtout il ne s'éloigne pas de la philosophie.

Effectivement, jusqu'à ici, on voit bien que l'enjeu de la rhétorique de Platon et de celle d'Isocrate se ressemble : la poursuite de la vérité et de la

²⁴⁰Cf. notice du *Phèdre*, p.CLII

justice, le procédé de bien penser et de bien parler, ces parallèles montrent une ambition commune de leurs opinions sur l'art oratoire.

De plus, pour Platon l'important est que le discours oral possède la possibilité d'avoir le savoir et la supériorité du sujet, disant « *la supériorité du discours vivant sur le discours écrit* ». En effet, ce dont il manque dans le discours écrit est une « assistance » qui doit exister autant au correspondant qu'au lecteur lui-même :

« quand une fois pour toutes il a été écrit, chaque discours...indifféremment auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, et il ne sait pas quels sont ceux à qui justement il doit ou non s'adresser. Que d'autre part il s'élève à son sujet des voix discordantes et qu'il soit injustement dédaigné, il a toujours besoin de l'assistance de son père : à lui seul, en effet, il n'est capable, ni de se défendre, ni de s'assister lui-même. »(Phèdre 275 e)

La supériorité du discours est autant importante chez Isocrate : « *mieux vaut apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable... que sur des futilités des connaissances exactes* »²⁴¹. Ce qui manque à l'écrit, c'est « *l'autorité personnelle de l'orateur, l'accent de sa parole, l'appui des conjonctures et de l'intérêt des affaires dont on lui parle et il y a une composition d'apparat et l'exécution d'une commande dans l'écrit* »²⁴².

Cela se manifeste aussi bien comme un écho dans les paragraphes 25-27 du *Philippe*. Selon Isocrate, la différence entre « les discours

²⁴¹L'Eloge d'Hélène(X) 5

²⁴²Cf. notice du *Phèdre* p.CLXIV

prononcés » et « les discours lus » est que « *l'on prononce des discours sur les affaires sérieuses et que l'on écrit ceux qui visent à la déclamation pure et au profit de l'écrivain* »(25).

Il reste encore principalement des oppositions entre Platon et Isocrate, elles occupent une grande place dans les comparaisons qui portent sur eux et représentent la controverse essentielle sur la question de « rhétorique » et de « philosophie ».

Pour Isocrate, la rhétorique est un art créateur, un bon rhéteur doit savoir parler du sujet exigé et des circonstances, ainsi qu'inventer et renouveler le sujet. Le don naturel peut s'ouvrir à la vérité par l'éducation et peut s'améliorer avec de correctes formes oratoires. Dans son discours *Evagoras*, il présente clairement l'importance du sujet et de la forme oratoire :

« ...les amis de la philosophie se risquent à parler sur tous les sujets et dans tous les genres, mais aucun n'a tenté d'écrire sur de telles données...les poètes disposent de nombreux procédés d'ornement...ils ne négligent rien, ils ornent leurs œuvres de toutes les borderies du style. Les orateurs, au contraire, ne disposent d'aucune de ces facilités...ne s'approprient aucun de ces avantages dont le charme est pourtant si fort que, même accompagnés d'une expression et d'une pensée défailantes, par les seules effets de l'harmonie et de la symétrie ils séduisent les âmes...il faut tenter l'expérience et voir si la parole oratoire peut célébrer les grands hommes aussi dignement que les chants et les vers. »(8-10)

D'ailleurs, dans le *Contre les Sophistes*, Isocrate déclare aussi que le sujet convenable et l'emploi des expressions rendent le discours plus convaincant : « ...choisir pour chaque sujet les procédés qu'il faut, les combiner et les ranger dans l'ordre convenable, ne pas se tromper sur le moment propre à leur emploi, donner par les pensées l'ornement qui sied à l'ensemble du discours et employer des expressions harmonieuses et artistiques » (16).

Evidemment, ce qui oppose le plus Platon et Isocrate, c'est leur conception de l'opinion. Dans le *Phèdre*, Platon exprime bien encore la relation entre le savoir et la vérité, et entre la vérité et l'opinion, même s'il préconise que la parole ou le discours fondés sur la rhétorique doit servir à persuader les hommes pour redécouvrir la vérité, le Maître estime cependant que la rhétorique conduit plutôt à une découverte de la vraisemblance de la réalité conformément aux pensées des hommes, c'est-à-dire que la vérité n'est pas le but de la persuasion, c'est en fait la vraisemblance ou l'apparence qui peut faire douter de la vérité et exiger la réflexion des hommes. Pour Platon, la vérité s'appelle le savoir.

Réellement, la vérité que Platon s'efforce de rechercher est pratiquement la réalité concrète éternelle du monde abstrait, cela signifie qu'il faut redécouvrir l'existence réelle dans le monde perçu, elle n'est qu'un reflet de la vie humaine, de l'esprit humain et de la société, etc.. Pour lui la vérité est la connaissance réelle qui se cache dans l'intérieur de l'âme, elle peut se souvenir de ce monde abstrait par la réflexion, quand on est bien capable de parvenir à contempler le monde, on parvient finalement à saisir les réalités véritables.

Dans le dialogue du *Phèdre*, Socrate conteste d'abord un art oratoire qui ignore la vérité, il pense qu'il n'est pas possible « *qu'on ait l'art d'opérer un changement...en usant des similitudes pour faire en chaque cas passer de la réalité à son contraire, et que d'ailleurs on échappe soi-même à cet accident si l'on n'a pas acquis la connaissance de l'essence de chaque réalité* », réellement, « *c'est donc qu'un art oratoire, que manifestera celui qui ne connaît pas la vérité et qui n'a été que d'opinions, est un art risible, à ce qu'il semble, et même sans art* »(262b), autrement dit, un art oratoire dépourvu du vraisemblable n'est pas un vrai art.

En outre, Socrate dit encore que le persuasif est le vraisemblable et qu'il doit justement être poursuivi. De plus, celui qui a envie de parler avec cet art doit s'attacher au vraisemblable ou bien à l'apparence, car il y a des cas où « *l'acte en lui-même ne doit même pas l'énoncer, quand la façon dont il a été accompli n'est pas une façon vraisemblable, mais énoncer les vraisemblances, et cela dans l'accusation comme dans la défense* »(272d,e). Pour être un orateur, il vaut mieux savoir d'abord jouer avec l'opinion, puis s'intéresser au vraisemblable.

Réellement, Isocrate, au contraire, estime que l'opinion s'approche à des degrés différents de la vérité. Elle est donc étroitement liée à cette recherche du vrai. Mais cette vérité isocratique de l'opinion est bien différente de la vérité philosophique telle que Platon la conçoit.

Effectivement, tous les dialogues de Platon sont considérés comme des « doctrines non écrites », ils incarnent ses pensées philosophiques et politiques et représentent vraiment le système de la théorie platonicienne. Le

Maître utilise provisoirement « dialecticien » dans certains dialogues pour essayer de dénommer ceux qui sont intelligents et aspirent souvent vers le pur savoir, surtout dans le *Phèdre*, tout en opposant lui-même le dialecticien au poète, quiconque comme Homère qui « *compose des poésies, soit sans accompagnement musical, soit pour être chantées* » ; au faiseur de discours, comme Lysias et à l'auteur de textes de lois, comme Solon « *dans l'ordre de l'éloquence politique, a écrit des ouvrages en leur donnant le nom de lois* »²⁴⁴.

(2)La philosophie d'Aristote

Aristote s'oppose aussi bien à Isocrate qu'à Platon. Dans *Sur les parties des animaux*, il établit une distinction entre l'homme pleinement cultivé et l'homme partiellement cultivé, cette distinction concernant la culture conduit à la définition de ce qu'est le sage :

« *en tout genre de spéculation et de recherche, aussi bien la moins estimée que la plus honorée, il semble qu'il y ait deux attitudes possibles : à l'une convient le nom de connaissance de l'objet, à l'autre, celui d'une certaine espèce de culture...c'est le propre d'un homme cultivé que de juger...ce qui est bon ou mauvais dans un exposé, et c'est à ce même signe que nous reconnaissons l'homme pleinement cultivé, et le résultat de l'éducation, c'est précisément cette aptitude...nous considérons que l'homme pleinement cultivé est capable de juger...de toutes choses, tandis que l'homme cultivé tout court ne sera compétent que dans un domaine déterminé...* »(639a)

²⁴⁴cf. *Phèdre* 278c

Probablement, chez Aristote, la connaissance universelle de la science ou d'un art apparaît philosophiquement comme un élément nécessaire de la sagesse, si l'on doit devenir savant ou philosophe, la première chose est de posséder un savoir universel et de devenir au fur et à mesure plus sage et plus universel au niveau de l'approfondissement du savoir.

Comme il définit le nom du sage dans le *Métaphysique* : « ...le sage comme quelqu'un qui, dans la mesure du possible, connaît toutes choses, mais sans avoir la connaissance de chaque chose en particulier...dans toute espèce de science, un homme est plus sage dans la mesure où il est plus informé sur les causes de cette science et où il sait mieux l'enseigner». ²⁴⁴

D'ailleurs, Aristote distingue la vertu éthique de la vertu dianoétique, rapportée aux activités de l'esprit, réellement l'humaniste : « la vertu d'un être, c'est ce qui fait son excellence et lui permet d'accomplir sa fin propre » ²⁴⁵, afin d'être accompli et sage, Aristote conseille aux gens de bien mettre en fonction la vertu intellectuelle qui est liée à l'âme humaine, à la sagesse et à la philosophie comme le constate Céline Denat : « la philosophie n'est pas à proprement parler distincte des sciences...c'est qu'en effet la philosophie n'est pas seulement désir d'un savoir théorique, mais bien ultimement désir de sagesse, terme qui implique une dimension à la fois théorique et pratique » ²⁴⁶.

Il se traute Hadot montre encore que l'étude est, pour Aristote, ce qui caractérise le mieux la philosophie. Pour être philosophe, on doit

²⁴⁴ *Métaphysique(I)* Aristote 982a

²⁴⁵ Aristote, Céline Denat, Paris, 2010 p.151

²⁴⁶ Ibid. p.18

absolument étudier « *la philosophie première* », sinon on ne deviendra jamais « *l'homme universellement cultivé* », ni non plus l'homme sage : « *le philosophe seul est à même de connaître véritablement quelque chose, parce qu'il a la connaissance des principes suprêmes ; et celui qui n'a pas étudié la philosophie première ne sera jamais que cultivé* »²⁴⁷.

Mais pour Aristote, la philosophie a pour but de poursuivre la sagesse et le bien, elle ne doit pas être séparée de la relation entre le savoir, la pratique et l'action, en conséquence, le Maître attache encore de l'attention à la distinction entre l'art oratoire et la philosophie.

Aristote a composé totalement trois ouvrages de rhétorique : la *Poétique*, la *Rhétorique* et les *Topiques*. Dans la *Rhétorique*, il distingue « *le discours délibératif, judiciaire et épideictique* », trois composants forment le discours : « *celui qui parle ; le sujet sur lequel il parle ; celui à qui il parle* ». La rhétorique est tout d'abord un art utile qui est capable de produire le résultat juste en utilisant le moyen de la persuasion et de l'argumentation.

Quant à la signification générale, Aristote s'exprime ainsi : la rhétorique est « *la capacité de discerner dans chaque cas ce qui est potentiellement persuasif...sur tout ce qui est, pour ainsi dire, donné* »²⁴⁸, elle est plutôt un art ou une technique oratoire en visant à argumenter sur des opinions et des vérités singulières.

Aristote explique plus précisément cette méthode dans les jugements, il dit que « *les hommes sont par la nature suffisamment doués pour le vrai et ils arrivent la plupart du temps à la vérité...celui qui a déjà l'aptitude à viser la*

²⁴⁷ Arts. Ilsetraut Hadot p.22

²⁴⁸ Ibid. 1355b 26-30

vérité possède aussi l'aptitude à viser les opinions communes »²⁴⁹, c'est-à-dire que « les idées admises » peuvent servir légitimement de témoignage ou d'assurance au raisonnement rhétorique²⁵⁰, ceux qui persuadent leurs auditeurs avec la vérité savent faire fonctionner la technique de la rhétorique.

En comparant des pensées philosophiques d'Isocrate avec celles de Platon et d'Aristote, il y a à la fois des ressemblances et des différences, surtout la relation entre Platon et Isocrate se trouve controversée, elle se manifeste tantôt par des ressemblances, tantôt par des oppositions. Mais tout cela fait ressortir le caractère bien spécifique de la rhétorique et de la philosophie d'Isocrate.

Certainement, Isocrate n'enseigne que la rhétorique, mais dans celle-ci il met en oeuvre toute la pensée supérieure de l'esprit, c'est probablement pourquoi Platon et Aristote appellent « la philosophie » d'Isocrate « une rhétorique ».

1.2 Bilan de la sagesse philosophique d'Isocrate

Puisque la philosophie d'Isocrate n'est ni science, ni métaphysique, mais au contraire éthique et politique, Isocrate prétend donc davantage former une nation grecque développée par son éducation. Sans doute, la philosophie d'Isocrate consiste certainement à étudier et à réfléchir, alors que l'homme sage ayant acquis l'aptitude de l'apprentissage et de la réflexion est finalement capable de transmettre la vérité par la parole.

²⁴⁹Ibid. 1355a 15-20

²⁵⁰Cf. *Topiques* 1, 100b

Il est évident que son enseignement philosophique a pour but de « *raisonner et de comprendre les rapports qui s'établissent entre les choses, ainsi que d'être utile à la communauté* »²⁵¹, ou autrement dit de guider les Grecs ou bien les êtres humains à percevoir intellectuellement la valeur de la vie, ainsi que de faire savoir aux hommes la relation entre la connaissance et leur âme ; de plus, Isocrate a encore vraiment l'intention de faire améliorer des dons et des caractères des Grecs et de contribuer à une aptitude très utile à la pensée, cette aptitude est autrement dit la faculté d'opinion, ce point-ci s'exprime bien dans le *Contre les Sophiste*, aux paragraphes 7 et 8.

1.2.1 L'importance de la faculté d'opinion(δόξα) chez Isocrate

Il faut rappeler que la philosophie d'Isocrate représente aussi un enseignement fondé sur les liens interpersonnels dans la société, chaque personne exprime sa compréhension de la vérité et son jugement sur la justice par la parole(λόγος), qui est considérée comme le signe d'identité pour distinguer l'homme des animaux, ou même l'homme sage de l'homme inintelligent, puisque l'homme peut parler.

C'est bien la parole qui offre à l'être humain un privilège particulier et une possibilité de s'améliorer, en ce cas-là, pour l'être humain, λόγος devient sans doute un intermédiaire entre la vérité et l'opinion, c'est-à-dire que seulement ceux qui parlent correctement et intelligemment possèdent une pensée rationnelle et un esprit juste.

Il y a quelques passages parallèles dans le *Nicoclès* et dans l'*Echange* pour répéter l'importance et la nécessité de la parole. Par exemple, dans le

²⁵¹Cf. *Isocrate d'Athènes, Dictionnaire des philosophes antiques*(III) p.906

Nicoclès, Isocrate énumère d'abord aux paragraphes 5 et 6 tout ce que l'homme effectue dans la vie : la construction des villes et des lois, l'ordre social et les inventions, le maître juge vraiment élevée cette habileté humaine distinguée, puis en fait un éloge dans les paragraphes suivants :

« C'est la parole qui nous a permis de les conduire à bonne fin. C'est la parole qui a fixé les limites légales entre la justice et l'injustice, entre le mal et le bien ; si cette séparation n'avait pas été établie, nous serions incapables d'habiter les uns près des autres. C'est par la parole que nous confondons les gens malhonnêtes et que nous faisons l'éloge des gens de bien. C'est grâce à la parole que nous formons les esprits incultes et que nous éprouvons les intelligences ; car nous faisons de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste ; une parole vraie, conforme à la loi et à la justice, est l'image d'une âme saine et loyale. C'est avec l'aide de la parole que nous discutons des affaires contestées et que nous poursuivons nos recherches dans les domaines inconnus. »

Etant donné que la parole sert à une grande fonction sociale, Samuel Ijsseling énonce la même idée sur l'importance de la parole dans la perspective d'Isocrate, il dit:

« Furthermore the word establishes a system of differences and distinctions, not only between man and animal, but between one man and another...if there were no word, there would be no human relations, whether friendly or strained. Neither would there be any state, politics, law, juridical procedure, nor education, science,

*literature or philosophy, nor even a eulogy to the logos.»*²⁵²

Certes, la parole est une connexion indispensable dans la société et pour la relation humaine, il n'est vraiment pas contesté de la considérer comme un caractère excellent et nécessaire, notamment pour Isocrate, il retourne de nouveau à la question de rhétorique : être un bon orateur, il faut prendre la parole entièrement avec justice et intelligence, le bon orateur parle du vrai en utilisant la réflexion rationnelle et la fidélité à ce qui est juste, sinon « *les grands élans oratoire de la prose épideictique resteraient nécessairement sans effet, si les sujets traités étaient dépourvus de vérité* »²⁵³. Pour Isocrate, l'orateur sont « *ceux qui sont capables de parler devant la foule* » et « *ceux qui peuvent sur les affaires s'entretenir avec eux-mêmes de la façon la plus judicieuse* »(8).

De plus, la parole peut être considérée comme le miroir de la pensée et incarne directement le fond de l'esprit humain. Comme Isocrate le dit :

« ...rien de ce qui se fait avec intelligence, n'existe sans le concours de la parole : la parole est le guide de toutes nos actions comme de toutes nos pensées ; on recourt d'autant plus à elle que l'on a plus d'intelligence ; aussi les gens qui osent blâmer ceux qui se consacrent à l'éducation et à la philosophie, doivent-ils encourir la même haine que les gens qui commettent des fautes envers la puissance divine. »(9)

En réalité, on estime bien la puissance de *logos*, le « *logos* de la langue » reflète le « *logos* de la raison », alors il est clair qu'entre l'art

²⁵²Cf. *Rhetoric and philosophy in conflict: An Historical Survey, Isocrates and the power of logos*, Samuel Ijsseling, Springer Science&Business Media, 1976(version électronique) p.19

²⁵³cf. *Le rivage des mythes, l'Athènes mythique d'Isocrate*, Jean-Pierre LEVET PULIM, Limoges, 2001 p.97

oratoire et la raison, il y a certainement une connexion—la communication²⁵⁴. C'est bien avec la communication que les gens échangent leur réflexion et leurs opinions les uns avec les autres, par rapport aux paragraphes d'Isocrate, la même idée sur l'importance de cette connexion se trouve aussi dans l'étude de S. Ijsseling : « *communication is the mutual exchange of convictions such as take place in education, in practising and transmitting science, and in intimating to each other what is in our heart and mind, namely, our knowledge, feelings and desires.* »²⁵⁵.

Beaucoup de témoignages manifestent que la parole est la base de la communication et la liaison entre la pensée intérieure et l'extérieur, pour Isocrate, exprimer ce que l'on pense et rechercher à la vérité est la chose la plus importante afin d'être sage. Par conséquent, la « *doxa* »--l'opinion devient après « *logos* » l'autre élément essentiel dans la doctrine de sagesse philosophique d'Isocrate.

La relation entre « *doxa* » et « *logos* » est bien interprétée dans le *Contre les Sophistes*, comme ce qui est évoqué précédemment, dans les paragraphes 9-14, Isocrate explique que l'authentique rhétorique consiste à faire développer la parole par la connaissance littéraire pour que l'on puisse finalement s'approcher de la vérité, pendant ce processus d'entraînement, il ne faut pas séparer la parole de l'esprit intérieur, comme l'intelligence, des expériences et la vertu.

D'après lui, la sagesse philosophique est plutôt une combinaison ou bien une coopération de la parole et de la pensée, on exprime ce que sur quoi l'on réfléchit et on réfléchit sur ce que l'on entend et observe, cela

²⁵⁴Cf. *Rhetoric*. Samuel Ijsseling p.19

²⁵⁵Id.

apparaît comme une relation réciproque puisque « *seul un esprit apte à se faire des opinions permet la connaissance pratique des procédés du logos* »²⁵⁶.

Etant donné que le maître voulait montrer la valeur de son art oratoire qui « *n'est pas indifférent au point de vue moral et a une portée civique et patriotique* »²⁵⁷, il a la responsabilité d'aider le peuple à s'épanouir parfaitement. De la sorte, la vérité des affaires de la société et des sciences devient l'objectif suprême dans le processus de l'enseignement humaniste, aucune personne ne parvient à la redécouvrir et à l'acquérir sans avoir la capacité de l'opinion droite, les disciples deviennent finalement ce qu'Isocrate tente de former : des hommes sages et philosophes.

Notamment, Isocrate prétend faire croire que les bons orateurs « *cherchent la vérité, qu'ils forment leurs disciples à la pratique de notre vie politique, qu'ils les entraînent pour leur donner l'expérience de cette vie, avec la conviction dans l'âme qu'il vaut mieux apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable, que sur des inutilités des connaissances exactes...* »²⁵⁸, cette grande estime pour l'opinion montre que pour réaliser la découverte de la vérité dans la vie, il vaut encore mieux ajouter dans le discours la pensée raisonnable, autrement dit, la prise de l'opinion est certainement « *confrontée et subordonnée à la vérité* »²⁵⁹.

Avec cette relation réciproque, ceux qui parlent bien ou composent de bons discours sont tout à fait des hommes moraux et intelligents, puisque la

²⁵⁶Isocrate d'Athènes, *Dictionnaire des philosophes antiques*(III) CNRS Paris, 2000 p.906

²⁵⁷*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*(1): *Le monde grec*, Henri-Irénée Marrou, Edition du Seuil, 1948 p.135

²⁵⁸L'Eloge d'Hélène(X) 5

²⁵⁹cf. Isocrate d'Athènes. p.906

vérité et l'opinion exigent un sujet utile ou honorable pour guider le public vers la vérité tout en le convainquant, donc, Isocrate enseigne que *« lorsqu'on discute le privilège de la sagesse, lorsqu'on se déclare savant, ce n'est pas sur des sujets délaissés, mais au contraire sur des sujets qui suscitent l'émulation générale qu'il convient de marquer sa supériorité et de se montrer plus fort que des concurrents sans entraînement. »*²⁶⁰.

Evidemment, ce qui se lie à la sagesse et le caractère savant n'est pas indifférent aux sujets utiles et supérieurs, mais pour obtenir ce résultat, une opinion raisonnable devient vraiment nécessaire, par contre, il y a juste un moyen solitaire pour atteindre à la supériorité ou à la grandeur, c'est le développement de l'esprit humain, cela sert bien au fait que *« personne parmi les orateurs qui ont voulu faire l'éloge des bourdons, du sel ou des semblables sujets, n'a jamais manqué de développement ; ceux, par contre, qui ont essayé de prendre la parole sur des sujets reconnus nobles, beaux, ou excellents par leur valeur morale, n'ont tous trouvé que des mots qui restaient au-dessous de la réalité. »*²⁶¹.

La philosophie isocratique concerne différentes sphères, elle a *« simultanément une dimension pédagogique, une dimension historique et une dimension rhétorique »*²⁶², c'est bien la raison pour laquelle Platon et Aristote l'appellent « rhétorique » au lieu de « philosophie ». En tant que plutôt professeur de rhétorique et d'humanisme, il n'est pas surprenant qu'Isocrate unisse l'enseignement théorique à l'examen de la situation réelle, ainsi que l'amélioration des connaissances au développement spirituel. Isocrate a vraiment raison de dire que pour bien former une doctrine

²⁶⁰L'Eloge d'Hélène(X) 9

²⁶¹Ibid. 12

²⁶²cf. Isocrate d'Athènes. p.907

philosophique et cultiver l'esprit de la sagesse, il ne faut jamais rester à l'écart de ces procédés élémentaires.

Certes, dans la doctrine de la sagesse philosophique d'Isocrate, « *logos* » s'occupe du rôle de « l'intermédiaire », « *doxa* » est le processus nécessaire et la méthode essentielle, « la vérité » apparaît comme le résultat désiré et l'objectif suprême. En bref, pour l'être humain, si quelqu'un est doué de vertu et de la capacité du développement intellectuel, il peut accepter l'instruction et s'exercer sur ce qu'il a appris, il deviendra d'abord un homme droit et capable d'écrire le discours et de parler devant le public; ensuite, ceux qui désirent obtenir une réputation honorable et s'améliorer pourront chercher à transmettre toute la vérité afin de guider et de persuader leurs auditeurs, alors que pour eux, la possession de la vérité est forcément issue de leur réflexion sérieuse et raisonnable ; finalement, de tels hommes deviennent sages et jugent toutes les choses avec la méthode de la philosophie.

Pour Isocrate, son enseignement humaniste a vraiment pour but de cultiver ce genre de philosophie et de sagesse, les philosophes et les sages sont tous utiles pour servir la vie sociale et politique, mais d'un autre côté, Isocrate croit fondamentalement qu'en fait, les Grecs sont les meilleurs du monde, il leur faut avoir ces caractères particuliers et la Grèce doit aussi être plus puissante et plus prospère en profitant de tout cela. Isocrate a l'intention de se consacrer à la fois à une responsabilité nationale et humaine.

En résumé, Isocrate déclare systématiquement ses idées complètes à propos de la sagesse philosophique dans ses œuvres *l'Echange* et le *Panathénaïque*, il est nécessaire de finir ces analyses par deux citations de

ses discours :

Dans l'*Echange*(271) : « *Puisque la nature humaine ne peut acquérir une science dont la possession nous ferait savoir ce que l'on devrait faire ou dire, dans les autres connaissances je regarde comme sages les gens qui par leurs opinions peuvent atteindre le plus souvent la solution la meilleure, et comme philosophes ceux qui consacrent leur temps aux études qui leur donneront le plus vite cette faculté de réflexion.*»

Dans le *Panathénaïque*(30-32) : « *Quels sont donc les esprits que je déclare bien formés, puisque j'écarte les arts, les sciences et dons naturels ? Ceux d'abord qui se comportent honorablement dans les incidents de la vie quotidienne, qui se façonnent une opinion adéquate aux circonstances et capable de viser dans la plupart des cas, au pratique, ensuite ceux qui nouent un commerce de courtoisie et d'équité avec leur entourage familial, qui supportent avec sérénité et facilité les caractères déplaisants et les difficultés d'humeur, qui se montrent les plus doux et les plus modérés qu'il soit possible à l'égard de ceux qui constituent leur compagnie; ceux qui son maître en toutes circonstances de leurs plaisirs, qui ne sont pas abattus par le malheur, qui devant lui se comportent en hommes avec une attitude digne de la nature qui nous a été donnée ; en quatrième lieu, point capital, ceux qui ne sont pas gâtés par le succès, qui ne sortent pas d'eux-mêmes, qui ne cèdent pas à l'orgueil, pas plus de joie des biens que procure le hasard que de ceux qui sont imputables dès leur origine à leur nature et à la leur propre sagesse. Les hommes qui possèdent une*

richesse spirituelle accordée non seulement avec l'une, mais avec l'ensemble de ces qualités, je les déclare des hommes sages, des hommes complets, doués de toutes les vertus. »

Isocrate enseigne aux disciples la méthode concrète pour s'améliorer et s'exprimer personnellement, au lieu de contempler abstraitement la solution des hypothèses examinées.

Pour sa finalité de la philosophie théorique, Isocrate tient compte d'une substance pratique d'un enseignement humaniste, ceux qui le fréquentent doivent peut-être finalement savoir pratiquer la « philosophie » et la « sagesse » dans leur vie personnelle et publique, ils possèdent tout autant plus d'intelligence utile pour distinguer le vrai du faux et le bien du mal que les capacités indispensables pour servir l'Etat et la nation.

Cette sorte de conception philosophique ressemble un peu à celle de Confucius, les deux maîtres insistent tous les deux sur l'importance de la communication, de la réalité, de l'application et de l'effet favorable aux humains et à l'histoire. Le processus de l'enseignement ou bien sa finalité consistent vraiment en une « sagesse pratique », l'application et l'action deviennent évidemment la compréhension et la réaction à ce que l'on a découvert.

Un philosophe moderne allemand Hans-Georg Gadamer²⁶³ qui s'est intéressé aux mêmes points de vue et surtout à celui de l'application est

²⁶³ Hans-Georg Gadamer (11/02/1900-13/03/2002), philosophe allemand, connu par l'oeuvre « *Vérité et Méthode* » et « *La Philosophie herméneutique* », considéré comme le père de l'herméneutique philosophique, tente de distinguer le processus d'interprétation de l'oeuvre dans la lecture des textes philosophiques et toute forme de méthode et de connaissance propre aux sciences exactes(cf.wikipédia, *Hans-Georg Gadamer*)

comparé souvent à Confucius par des chercheurs chinois, il a déclaré lorsqu'il a expliqué l'herméneutique que « *l'application est partie intégrante du processus herméneutique au même titre que la compréhension et l'interprétation* »²⁶⁴.

Quant à Confucius, la pratique et l'application sont considérées comme l'élément principal de l'humanisme, la relation entre les humains, entre l'univers et les humains et entre la Terre et le Ciel, est obligée de se faire améliorer par ce procédé, puisque toutes ses théories philosophiques et humanistes doivent finalement retourner de nouveau aux hommes, c'est-à-dire que la sagesse et la philosophie de Confucius mettent au premier rang « l'être humain », elles apprennent aux hommes des méthodes et des solutions générales pour s'améliorer.

²⁶⁴Cf. *Vérité et Méthode*, Hans-Georg Gadamer, Edition du Seuil, Paris, 1976, p.330

Chapitre2. La sagesse et la philosophie de Confucius

Pour les êtres humains, la philosophie est l'élément indispensable pour connaître le monde réel, ainsi que pour libérer leurs pensées de la limite religieuse et mythique. Lorsque l'on a commencé de dire « *l'eau est le principe matériel* »²⁶⁵ en Grèce antique, la méthode philosophique de réflexion a déjà influencé les pensées des êtres humains, et cela a imposé plus d'attentions à la réalité au lieu du mystère. En ancienne Chine, le système de la cosmologie « Yin, Yang » et « Cinq Phases » a contribué aux mêmes effets concrets et guidé les Orientaux pour redécouvrir toute la réalité du monde réel.

Confucius est le fondateur du confucianisme et même l'ancêtre de la culture traditionnelle orientale, en opposition aux affaires mythiques et religieuses, il a préconisé de s'intéresser à des questions actuelles, telles que la politique, la société, la relation humaine, etc.. A travers son éducation, Confucius a incité des hommes à réfléchir sur la qualité et la capacité humaine, pour que leur intelligence et leur puissance puissent les détourner du malheur et de l'ignorance.

Sa théorie de la philosophie s'occupe des domaines énormes et sa sagesse apparaît profonde et large avec un sens humaniste, pendant toute sa vie, il a enseigné, respecté à la fois la tradition et les ancêtres, il s'est consacré à la poursuite de la vertu et de la beauté de l'art, il a attaché de l'importance à l'application et à l'harmonie, il est vraiment un maître très

²⁶⁵ La philosophie de la nature chez Thalès, connue grâce à Aristote : « *Thalès, le fondateur de cette manière de philosophe, prend l'eau pour principe, et voilà pourquoi il a prétendu que la terre reposait sur l'eau, amené probablement à cette opinion parce qu'il avait observé que l'humide est l'aliment de tous les êtres, et que la chaleur elle-même vient de l'humide et en vit : or, ce dont viennent les choses est leur principe.* » cf. *Métaphysique*(III), Aristote 983

savant qui mérite bien la plus haute réputation.

Comme Isocrate il se préoccupe de la morale, ainsi que de la poursuite de la vérité et de la recherche de perfection de l'homme de bien. Séparément, le professeur de rhétorique a l'intention de transmettre la morale et la justice au public et de le guider vers la vérité, alors que le Maître chinois cherche toujours à cultiver « l'homme de bien » qui est pourvu d'une moralité parfaite et de l'idéologie du « juste milieu ».

Certes, Confucius ne cesse jamais de réfléchir sur des thèmes comme la qualité générale de l'homme de bien, l'art d'enseigner la vertu et d'établir une relation harmonieuse entre les éléments du monde. Il pense plus ou moins à une harmonie universelle, avec laquelle il n'y a nullement de conflit, ni de trahison, ni de tromperie. On peut trouver chez Confucius de nombreuses propositions portant sur la formation de l'esprit moral, il enseigne aux disciples ce qui se manifeste concrètement et moralement et les guide pour progresser au plus haut niveau.

Selon l'ouvrage classique de la Dynastie Zhou « *Rites de Zhou* »(周礼), dans le chapitre 2 « *Officier de la Terre* »(地官司徒), il y a une description traditionnelle de la morale et de l'esprit de l'homme de bien, Confucius l'a bien continué dans cette voie à son époque et aussi dans son enseignement :

« afin de cultiver le peuple et de sélectionner parmi les hommes les élites, il est nécessaire de leur proposer de ce qui est bien dans trois aspects : premièrement, six standards de la vertu : la connaissance de la raison ; le Ren ou bien l'amour ; l'intelligence

et la compréhension ; l'équité, la justice et la droiture ; la sincérité et l'honnêteté ; l'équilibre et l'harmonie(知, 仁, 圣, 义, 忠, 和) ; deuxièmement, six actions : respecter les parents ; aimer les frères ; avoir la relation amicale avec la grande famille; être familier avec les parents par l'alliance ; faire confiance aux amis ; secourir les pauvres(孝, 友, 睦, 姻, 任, 恤) ; troisièmement, six arts : cinq rites, six musiques, cinq tirs à l'arc, cinq conduites des chars, six orthographes et six connaissances mathématiques(六礼, 六乐, 五射, 五骑, 六书, 六数) ».

Ces propositions ci-dessus représentent un « pré-système » du confucianisme, qui a interprété le principe général à propos du standard de la vertu, des actions et de la faculté pour un homme accompli, presque toutes ces propositions sont héritées et transmises par Confucius et ont particulièrement formé la sagesse philosophique du confucianisme.

2.1 Jun Zi—l'homme de bien chez Confucius

Comme Confucius poursuit l'harmonie parfaite, l'état de Jun Zi est donc une ambition dominante, le Maître a seulement envie de créer un standard de l'être humain qui peut être utile à la société, c'est-à-dire qui peut représenter la valeur de l'être humain et trouver le sens du bonheur soi-même. D'après Confucius, le standard possède absolument deux parties : l'une est pour la société, l'autre pour soi-même, c'est un témoignage harmonieux. On peut quand même comprendre que Jun Zi est juste un homme honnête, il est gentil avec une grande sagesse.

L'instruction de la figure idéale de Jun Zi concerne de nombreux aspects,

ayant pleine vertu de Ren et l'âme bien cultivée, Jun Zi est fortement compris comme l'exemple de l'homme accompli dans la société de Confucius. Le Maître s'est intéressé à présenter cette figure toujours avec la comparaison entre Jun Zi et l'homme vulgaire, au cours de la comparaison, le caractère et la personnalité de Jun Zi deviennent petit à petit évidents, tandis que des manifestations négatives de l'homme vulgaire apparaissent sous la forme des mauvais exemples que les êtres humains doivent éviter d'imiter.

Confucius a dit « *L'honnête homme fait fond sur les ressources de son coeur, l'homme vulgaire fait fond sur celles de sa terre. L'honnête homme n'attend que la justice, l'homme vulgaire attend des faveurs.* »(君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠)(4.11), «*L'honnête homme envisage les choses du point de vue de la justice, l'homme vulgaire, du point de vue de son intérêt.* »(君子喻于义，小人喻于利)(4.16). L'un a l'ambition élevée au fond du coeur, n'importe quel bien a moins de valeur que la justice, tandis que l'autre recherche toujours des avantages particuliers.

Les deux paragraphes présentent de façon comparative les idées différentes à propos de la vertu et du profit pour l'honnête homme et pour l'homme vulgaire, à travers la comparaison, on saisit mieux comment se cultiver pour être l'homme honnête qui apparaît tellement juste et droit .

De plus, Confucius a encore manifesté une passion à modeler cette figure, il est d'abord difficile de devenir un vrai Jun Zi, puis d'après le Maître, le Jun Zi est un modèle purement idéal. Ce standard idéal est transmis et poursuivi jusqu'à aujourd'hui par les Chinois ou même par les Asiatiques, il est aussi considéré comme l'objet indispensable pour être un bon

gouvernant, un individu accompli et en relation harmonieuse avec la nature, etc..

De l'antiquité à l'époque moderne, tous ceux qui ont l'intention de réussir dans leur métier et leur domaine particulier s'efforcent d'étudier les expériences de Jun Zi et de s'éclairer par les qualités de Jun Zi. Certes, cette figure ou cet exemple idéal influence davantage la société chinoise ou même les autres, la sagesse philosophique du Jun Zi inspire beaucoup d'hommes.

Généralement, en ce qui concerne la théorie large de la sagesse de Jun Zi, il y a certains aspects principaux qui peuvent l'interpréter : 1. l'étude visant à gouverner l'Etat ; 2. l'étude visant à se perfectionner avec « Ren »(仁) ; 3. la théorie du « juste milieu »(中庸). En réalité, Jun Zi doit s'améliorer dans tous ces aspects afin d'avoir toutes les qualités désirées et de devenir celui qui est le plus sage.

2.1.1 Rapport entre Confucius et Lao Zi dans « la voie » de la politique

L'ambition politique de Confucius consiste à élever l'homme de bien afin de servir l'Etat et de s'unir avec le Ciel et la Terre, ce genre de Jun Zi accompli se charge donc d'une mission politique, ceux qui veulent diriger l'Etat doivent posséder le sens moral et ceux qui sont pourvus de ce caractère ont le droit et l'obligation de penser à la politique.

Pour rechercher le système de la sagesse de Jun Zi, il faut premièrement connaître « la voie confucianiste »(道, chemin), mais cette

« voie » est différente de celle de Lao Zi.

La sagesse de Lao Zi se manifeste dans l'oeuvre « *Livre de la Voie et de la Vertu* » (道德经 *Tao Te King*)²⁶⁶, elle vise principalement à rechercher deux sections « la voie » et « la vertu », parmi les deux thèmes, celui de « la voie » apparaît environ 73 fois dans ce livre et étudie systématiquement la théorie philosophique : la relation entre l'univers et les êtres, entre l'origine et le fond du monde réel, entre la société et l'individu.

Quant à l'explication et la compréhension de la voie, Lao Zi donne sa propre idée dans le « *Livre de la Voie et de la Vertu* » :

« Il y a une chose indistincte avant la formation du Ciel et de la Terre. Silencieuse et vide, seule est-elle, et elle ne change pas. Elle se meut en cercle, libre de toute usure. On peut la considérer comme la Mère de Tout-sous-le-Ciel. Je ne sais pas son nom ; je l'appelle la Voie. M'efforçant de lui trouver un caractère, je la dénomme Grande. Grande, cela veut dire aller ; aller veut dire s'éloigner ; s'éloigner veut dire revenir. Ainsi la Voie est grande, le Ciel est grand, la Terre est grande, et l'Homme aussi est grand. »(le chapitre XXV)

(有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大人亦大。)

²⁶⁶ *Tao* (道 la Voie) *Te* (德 la Vertu) *King* (经 Livre) : attribué à Lao Tseu (-600/-470, fondateur du taoïsme philosophique), divisé en deux parties : l'une débutant par le mot *Tao*, est couramment employé dans le sens de « voie spirituelle ou idéologique » ou « mode d'action », interprète « la mère de tous les êtres » et « la mutation du Yin et du Yang, du Ciel et de la Terre » ; l'autre par le nom *Te*, dans le sens de « vertu morale » ou traduit comme l'équivalent français « effet ou pouvoir », contemple la sagesse pour administrer l'Etat, cultiver la méthode du savoir-vivre et s'entretenir en bonne santé.
King : livre fondamental pour l'intuition de base des Chinois, comme la *Bible* et *Homère*

D'après Lao Zi, la voie est ce qui est seule, vide et silencieuse, « *avant la formation du Ciel et de la Terre* » semble dire « *avant le Tout* », elle est non changeante, stable et un mouvement cyclique ou bien « *un alternance indéfinie de la vie et de la mort, tous les êtres font retour à leur origine, mais d'autres êtres viennent au jour : la vie, comme telle, est immortelle.* », pour dénommer la voie, le Maître a emprunté le mot « grande », qui veut dire un cercle énorme—aller, s'éloigner et revenir, de la sorte, la voie devient un terme indéfiniment grand et immense, « *la grandeur de la voie couvre tout l'avenir et tout le passé : l'infini en temps* »²⁶⁷.

Par conséquent, le Ciel et la Terre représentant la Nature universelle sont tellement grands qu'ils peuvent constituer un cercle d'aller-retour de la Nature ; l'homme est tellement grand qu'il peut s'égaliser à la totalité de la vérité par la pensée ou par la parole.

En outre, en tant que mouvement cyclique sans cesse, la voie ressemble à la force de la Nature qui circule et continue par aller-retour à passer de la vie à la mort : « *Le retour est le mouvement de la voie ; la faiblesse est la méthode de la voie. Les dix mille êtres sous le Ciel sont issus du "il y a" ; le il y a est issu du "il n'y a pas"* »(反者，道之动；弱者，道之用。天下万物生于有，有生于无。)(XL).

La voie est un élément très complexe et difficile à comprendre, Lao Zi a encore précisément proclamé son essence dans le chapitre XLII : « *La Voie engendre Un; Un engendre Deux; Deux engendre Trois; Trois engendre tous les êtres. Tous les êtres portent sur leur dos le Yin(l'obscurité), et serrent dans leur bras le Yang(la lumière). Le souffle du vide maintient*

²⁶⁷ Commentaires par Marcel Conche, *Tao Te king*, Presse universitaires de France, Paris, 2003 p.158

l'harmonie. »(道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和), dans le processus de l'évolution de l'Univers, en tant qu'origine des êtres, la voie est considérée comme le fond de l'existence de tous les êtres et de toutes leurs fonctions, elle apporte et crée pour les êtres un rapport harmonieux. En effet, ce souffle de la voie « *maintient entre les contraires l'équilibre—l'harmonie, sans lequel on n'aurait pas à la fois des vivants et des morts* »²⁶⁸.

De plus, dans le chapitre I, il dit : « *La voie qui se laisse exprimer n'est pas la Voie de toujours. Le nom qui se laisse nommer n'est pas le Nom de toujours. Le Sans-Nom : l'origine du Ciel et de la Terre. L'Ayant-Nom : la Mère de tous les êtres.* »(道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母), la voie est normalement ce qui ne s'exprime pas, mais elle existe probablement déjà et s'emploie tout au début de l'Univers, puisque « *Vide, la Voie, malgré son emploi, ne se remplit jamais. Insondable, elle paraît être l'ancêtre des dix mille êtres* »(道冲，而用之或不盈。渊兮似万物之宗)(IV).

Certainement, la voie observe ce qui est l'origine ou l'essence de l'Univers, elle est « avant le Tout » ou bien « la Mère » de tous les êtres. Dans la philosophie universelle de Lao Zi, en plus de la voie, il y a une autre section « la vertu » qui complète le système philosophique. Selon Lao Zi :

« *La voie engendre ; la vertu nourrit ; la choséité fournit un corps ; le milieu porte à achèvement. C'est pourquoi, des dix mille êtres, il n'en est pas un qui ne vénère la voie et n'honore la vertu. Cette vénération de la voie et ce respect de la vertu sont choses non pas*

²⁶⁸ Ibid. p.239

ordonnées, mais toujours spontanées. Car la voie les engendre ; la vertu les nourrit, les fait croître, les élève, les porte à achèvement, les mûrit, les alimente, les protège. Engendrer sans s'approprier, agir sans rien attendre, guider sans gouverner, voilà la vertu secrète.»(LI)

(道生之，德蓄之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德蓄之，长之育之，成之孰之，养之覆之。生而弗有，为而弗恃，长而弗宰，是谓玄德)

Evidemment, la voie donne la vie à l'origine aux êtres, la vertu les remplit et les nourrit, la vénération de la vertu devient aussi importante que la voie. L'effet mutuel entre ces deux sections fait continuer et progresser les êtres et toute la Nature, il y a encore deux autres maîtres classiques à la même époque qui ont séparément discuté ce rapport philosophique.

D'abord Zhuang Zi, qui a déclaré dans le « *Zhuang Zi* »(庄子) que « *la voie, orientation de la vertu ; la vertu, émanation de la voie* »(道者，德之钦也；生者，德之光也)²⁶⁹, l'autre maître Guan Zi a aussi dit dans le livre de même nom « *Guan Zi* »(管子) que « *la vertu, est épanouissement de la voie ; en dépendant de la vertu, tous les êtres prospèrent et leur âme se rapproche vers la voie.* »(德者，道之舍，物得以生生，知得以职道之精)²⁷⁰.

²⁶⁹ Cf.« *Zhuang Zi* »(ou *Classique véritable de Nanhua*, 南华经), à la fin du chapitre « *Geng sang chu* »(庚桑楚) des « *chapitres divers* »(杂篇).

L'ouvrage est rédigé par Zhuang Zi avant l'époque de Qin(avant 221av. J.C.), écrit en prose d'une grande qualité littéraire, trésor du calme de l'âme pour le monde. Zhuang Zi(ou Zhuang Zhou, 庄周) : -359/-286, héritier du taoïsme de Lao Zi, célèbre penseur, philosophe et lettré chinois.

²⁷⁰ Cf.« *Guan Zi* », chapitre « *Xin Shu I* »(心术上) paragraphe 9.

L'ouvrage remontant à l'époque des Royaumes combattants(-475/-221) et édité postérieurement par Liu Xiang(-77/-6 刘向) à l'époque de Han, à la fois une encyclopédie composée de textes, représentant les idées des différents courants de pensée(y compris celle du taoïsme) avant l'époque Qin et une compilation de discours et d'actions entre Guan Zi et ses disciples.

Guan Zi(ou Guan Zhong, 管仲) : -723/-645, célèbre homme politique, penseur et pédagogue

Pour la pensée du taoïsme, la voie se différencie de la vertu. La vertu n'est que la réalisation ou la manifestation de la voie. Effectivement, la voie se divise en deux parties : la voie de l'Univers et la voie des êtres humains.

Quant à Lao Zi, ces deux parties de la voie s'expriment fréquemment et se trouvent particulièrement à la fin du « *Tao Te King* » : « *La voie du Ciel porte avantage, mais ne porte pas dommage. La voie du Sage est d'avoir une activité qui ne l'oppose à personne.* »(天之道，利而不害；圣人之道，为而不争)(chapitre LXXXI), la vraie voie de la Nature ne peut en rien opposer ou nuire, elle invente la norme de Tout et est considérée comme la sagesse au niveau le plus haut.

La sagesse de la voie chez Lao Zi est considérée par Hegel qui écrit ceci : « *l'une d'entre les sectes particulières, avec lesquelles, un tout autre ordre apparaît...commence l'élévation de l'homme au divin, l'identification absolue avec l'absolu divin...*», cependant, bien que le grand philosophe allemand ne l'apprécie pas, il a attribué moins d'estime à celle de Confucius : « *sa formation est pour sa plus grande part de type moral, c'était surtout un moraliste, ce n'était pas à proprement parler un philosophe, car la théorie qui se meut dans le penser comme tel ne se trouve pas chez lui.*»²⁷¹.

Evidemment, d'après Hegel, la sagesse de Lao Zi est pourvue de plus de pensées philosophiques que celles de Confucius, ce premier Maître a tenté de contribuer à une philosophie originale de l'Univers, elle est d'une part abstraite, d'autre part, elle propose une association absolue de l'esprit et de la nature ; quant à Confucius, sa théorie n'est qu'un système ou une

chinois.

²⁷¹ *La philosophie de l'Histoire*, G.W.F.Hegel, la Pochothèque, Librairie Générale Française, 2009 p.233, 241

connaissance de la morale, et non pas une philosophie spéculative.

Bien qu'Hegel ait découvert tout cela avec un sens critique, il a vraiment raison d'écrire que la philosophie de Lao Zi a un contenu philosophique assez profond à propos de « *Dao* »(la voie) : l'ontologie, la dialectique, l'épistémologie et même la découverte et le règlement du Ciel, de la Terre et des êtres humains, ainsi que la santé et la longévité de l'individu, etc. ; en revanche, Confucius n'est même pas un philosophe selon Hegel, puisqu'il accorde plus d'attention à la découverte de la vertu, il a même prétendu faire suivre et imiter l'exemple du gouvernement afin de transmettre tous les rites et les règles traditionnels, il s'est abstenu de certaines spéculations abstraites.

Par exemple, pour la mesure politique, Confucius a préconisé qu'« *on peut dire au peuple ce qu'il doit faire, mais qu'on ne saurait lui en faire comprendre le pourquoi.* »(民可使由之，不可使知之)²⁷², cependant Lao Zi a exposé dans « *Tao Te King* » que :

« Ceux des Anciens qui savaient pratiquer la Voie ne l'employaient pas pour éclairer le peuple, mais pour le laisser dans l'ignorance. Le peuple est difficile à gouverner quand il a trop de savoir. Celui qui se sert de l'instruction pour gouverner un pays est un fléau pour ce pays. Celui qui gouverne un pays sans l'aide de l'instruction est un bienfait pour ce pays. Connaître ces deux choses, c'est connaître la Règle de conduite. S'en tenir toujours à cette Règle ; cela s'appelle la Vertu Obscure. La Vertu Obscure est profonde et ample. Elle va à rebours des choses ; mais, à la fin,

²⁷²Entretiens 8.9

elle produit la Grande Conformité. »(LXV)

(古之善道为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦楷式。常知楷式，是为玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，乃至大顺)

Lao Zi a trouvé que cette sorte de politique pouvait indiquer une vertu obscure du gouvernement, elle pouvait produire une grande conformité, à son avis, sans l'aide de l'instruction ou bien le peuple simple est un bienfaiteur pour le fait de gouverner l'Etat. Lao Zi a soulevé ce fait au niveau de la vertu profonde, si le gouvernement peut s'y exercer, il deviendra harmonieux et coordonné avec relation sociale.

Certainement, de ces idées de mesure politique, les deux Maîtres maintiennent tous que « *gouverner par le Non-agir* » ou bien « *l'inaction* », mais la nuance entre eux doit être présentée ainsi : Lao Zi a proposé d'agir à la manière de « Dao », « l'inaction » de Confucius consiste en effet à « l'inaction du souverain ». Pour Confucius, le souverain sélectionne et engage des élites et leur attribue la responsabilité sacrée, le principe de la stabilité sociale est sur la base de la vertu et de la culture personnelle des élites, de celle du peuple, ainsi que de leur respect envers le gouvernement.

Cette préconisation est apparue dans les *Entretiens*, Confucius a beaucoup admis « l'inaction » du Roi Shun de la société primitive orientale, il a dit que « *Shun fut sûrement un de ceux qui savaient comment gouverner par l'inaction. Comment faisait-il ? Il trônait solennellement, face au sud, un point c'est tout.* »(无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣)(15.5), encore que « *Avec cinq ministres, Shun gouverna le monde...les hommes de talent sont rares, c'est bien le cas de le dire, puisqu'à l'époque*

de Yao et de Shun où ils étaient pourtant les plus nombreux... »(舜有臣五人而天下治...才难，不其然乎？唐虞之际，于斯为盛...)(8.20).

Conformément aux autres recueils classiques, autour du Roi Shun, il y avait beaucoup d'hommes distingués, c'était pourquoi il a pu gouverner l'Etat sans agir soi-même. Normalement, les maîtres confucianistes trouvent que « *le signe qu'un bon souverain est complètement libre et fort à l'aise, c'est qu'il confie une charge aux hommes distingués.* »(言所任得其人，放优游而自逸也)²⁷³, de plus, dans un autre ouvrage classique du confucianisme «*Da Dai Li Ji* », il est écrit que « *En profitant de stimuler différents talents et caractères de Yu et de Gaotao, l'ancien Roi Shun put gouverner l'Etat sur son trône.* »(昔者舜左禹而右皋陶，不下席而天下治)²⁷⁴.

Evidemment, Confucius ou bien le confucianisme est plus attentif à « l'être humain ». Si tous les ministres ou officiers peuvent travailler avec tout leur talent, leur morale et leurs connaissances aux affaires de l'Etat, le roi peut facilement affirmer sa domination et rester, disons, dans l'état de « Non-agir ».

Pourtant, Lao Zi a proposé d'agir à la manière de « Dao » : la domination et la soumission s'unissent finalement sous la théorie de Dao, il est logique et raisonnable que toute la Nature doive respecter cette théorie. Tant que l'on suit naturellement ces règles, toute la Nature et l'Univers

²⁷³ *Chroniques des Trois Royaumes*, volume 65 *Chroniques du Royaume de Wu-Bibliographie de Lou Xuan*, paragraphe 6(三国志-吴志-楼玄传)
L'ouvrage est commencé initialement par Chen Shou(陈寿) à la Dynastie Jin Occidentaux(西晋, 266/316) et est complété par Pei Songzhi(裴松之), est la chronique historique officielle couvrant la fin de la Dynastie Han(汉-202/220) et la période des Trois Royaumes(三国 220/280).

²⁷⁴ « *Les Rites Da Dai* », volume I, *premiers conseils* 39, paragraphe 5(大戴礼记-主言)
L'ouvrage est rédigé par Dai De(戴德-43/-33) et est considéré comme la documentation principale du confucianisme.

s'arrangent régulièrement et parfaitement, cette harmonie permet donc une non-action ou bien un respect des règles universelles, au lieu d'une intervention humaine.

Malgré deux théories différentes, il y a encore certain lien. Pour le *Non-agir* au sens du respect de *Dao*, l'oeuvre principale du taoïsme « *Lü Shi Chun Qiu* » a proposé une façon de « *laisser agir aux autres* », d'une part pour respecter la relation entre le roi et les ministres, d'autre part, pour se placer sous la règle de *Dao* : « *...être le roi, il lui semble de n'avoir pas la connaissance en restant paisible et oisif, c'est parce qu'il sait profiter de la sagesse des autres ; il lui semble de n'avoir pas le talent, c'est en réalité de laisser déployer des talents aux gens doués ; il lui encore semble de ne rien appliquer, c'est parce qu'il sait laisser la liberté de la pratique aux autres.* » (夫君也者，处虚素服而无智，故能使众智也。智反无能，故能使众能也。) ²⁷⁵.

Cela ressemble un peu au confucianisme puisqu'il faut emprunter la puissance et le talent des gens distingués auprès du roi, au lieu d'outrepasser le pouvoir et de déranger l'ordre équilibré entre le roi et ses subordonnés. Sans doute, cela peut aussi représenter la règle de la nature que suit le taoïsme, surtout au point de vue de Lao Zi :

« On gouverne un Etat par la rectitude, on conduit une guerre par des ruses ; mais on gagne l'Empire par le Non-faire...C'est pourquoi le Sage dit : si je pratique le Non-agir, le peuple se transforme de lui-même. Si j'aime le calme, le peuple se rectifie de

²⁷⁵ Volume 25 *Jugement de Si Shun*, thème *Fen Zhi*, paragraphe 4 (吕氏春秋-似顺论-分职) La compilation de la théorie politique dans la fin de la Dynastie des Trois Royaumes, rédigé par le premier ministre de l'Etat de Qin, Lü Buwei (吕不韦) et ses disciples (environ -239).

lui-même. Si je pratique le Non-faire, le peuple s'enrichit de lui-même. Si je pratique le Non-désir, le peuple revient de lui-même à la simplicité. »(LVII)

(以正治国，以奇用兵，以无事取天下... 故圣人云：我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴)

Il est clair que Lao Zi a proposé aux souverains de gouverner l'Etat en respectant les règles naturelles, le peuple doit être guidé sans administration « *ni contraint, ni contrôlé* », son bonheur et sa tranquillité doivent être obtenus par soi-même, cela devient une règle de la nature et laisse parmi les humains « *la paix du coeur et de l'esprit* »²⁷⁶. De même, ces règles naturelles entre « Dao » et les affaires du gouvernement se trouvent généreusement dans son oeuvre, il y en a une autre qui se présente encore mieux :

« La Voie a pour toujours la simplicité du sans-nom. Si inapparente qu'elle soit, elle est plus puissante que n'importe quoi sous le Ciel. Si seigneurs et rois pouvaient se conformer à la Voie, tous les êtres du monde accourraient leur rendre hommage. Le Ciel et la Terre s'uniraient pour répandre une douce rosée. De lui-même, sans lois ni contrainte, le peuple trouverait le chemin de l'équité. »(XXXII)

(道常无名。朴虽小，天下不敢臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均)

De toute façon, Lao Zi a posé « la voie » dans une disposition très importante : « *Il y a quatre grandes choses dans le monde : l'Homme en est*

²⁷⁶ Cf. *Tao Te king* Marcel Conche p.304, 305

une. L'Homme se règle sur la Terre. La Terre se règle sur le Ciel. Le Ciel se règle sur la Voie. La Voie se règle sur elle-même. »(域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然)(XXV), la Voie ne se règle que sur elle-même, étant mesure elle-même, toutes les affaires sur des êtres du monde doivent se régler définitivement sur la voie, sur cette certitude de la règle naturelle et universelle. Par conséquent, le taoïsme insiste que la voie sert à toutes les affaires du monde et tous les êtres se conforment à la voie.

D'après tout cela, il y a entre Confucius et Lao Zi à la fois des ressemblances et des différences, en bref, toutes les théories manifestent que chacun possède un caractère différent, et chacun a sa propre sagesse. Confucius s'adresse tout particulièrement à la substance des êtres humains, alors que Lao Zi demande tout à « la voie ».

D'ailleurs, dans *les Entretiens*, Confucius a encore mis en avant la sagesse pour gouverner : « *...qui cultive les cinq trésors et élimine les quatre fléaux peut gouverner...* »(尊五美，屏四恶，斯可以从政矣), de plus, les phrases suivantes ont indiqué quels étaient ces cinq trésors : « *un gentilhomme est généreux sans rien dépenser. Il fait travailler les gens sans les faire grogner. Il a des ambitions mais pas de convoitises. Il est serein sans être indifférent. Il a de l'autorité mais n'est pas tyrannique.* »(君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛), mais quels étaient ces quatre fléaux ? L'explication apparaît ainsi : « *la Terreur qui cultive l'ignorance et pratique le massacre. La Tyrannie qui exige des récoltes sans avoir semé. Le Pillage qui se perpètre à coups d'ordres incohérents. La Bureaucratie qui dénie à chacun son dû.* »(不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼，犹之与人也，出纳之吝谓之有司)²⁷⁷.

²⁷⁷Entretiens 20.2

La morale doit être à la base de la vie politique, un dirigeant tellement cultivé possède tolérance, sévérité et modération, il réussit à établir un équilibre entre le pouvoir et la soumission, entre l'intérieur et l'extérieur, finalement, on peut obtenir le respect de son peuple comme l'étoile Polaire, l'obtient des autres étoiles qui tournent autour d'elle : « *celui qui fonde son gouvernement sur la vertu peut se comparer à l'étoile Polaire qui demeure immobile, cependant que les autres étoiles tournent autour d'elle.* » (为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之)²⁷⁸.

Evidemment, pour Confucius, les bonnes pratiques de gouvernement correspondent au profit du peuple et sont établies pour bien maintenir l'autorité. S'il est maltraité, il se conduira sans vergogne. En revanche, s'il est traité avec justice ou selon des ordres assurés par les rites, il aura une conduite morale : « *quand le gouvernement repose sur des règlements et que l'ordre est assuré à force de châtiments, le peuple se tient à carreau mais demeure sans vergogne. Quand le gouvernement repose sur la vertu et que l'ordre est assuré par les rites, le peuple acquiert le sens de l'honneur et se soumet volontiers* » (道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格)²⁷⁹.

Cet équilibre peut être considéré comme une pensée du « juste milieu » qui est recherché et apprécié par le Maître. En outre, la sagesse de la politique de Confucius n'est qu'un petit aspect dans sa grande théorie de la sagesse, néanmoins, quel que soit l'aspect de la sagesse, il y n'a qu'un seul point essentiel : l'être humain doit tenir compte de la perfection absolue personnelle, c'est-à-dire être un vrai Jun Zi. Au cours du perfectionnement personnel, c'est fondamentalement la pratique de la vertu qui se tient

²⁷⁸ Ibid. 2.1

²⁷⁹ Ibid. 2.3

toujours à la première place.

Dans la langue chinoise, la vertu est traduite par « *Dao De* »(道德), le premier caractère «*Dao* 道 » signifie « chemin, la voie », le deuxième «*De* 德 » signifie « morale, vertu », selon cette traduction il faut remarquer que pour acquérir et maîtriser la morale, suivre l'esprit de la « voie » est considéré comme le procédé le plus raisonnable et nécessaire, autrement dit, pour un vrai sage Jun Zi, il lui faut d'abord avoir toutes les qualités morales, puis avoir l'intention de suivre et de respecter raisonnablement tout l'ordre du monde.

Evidemment, dans ce processus de l'amélioration de la morale, la possession de la morale est considérée comme le principe fondamental, alors que « la voie » est non seulement la méthode de la réussite, mais aussi l'objectif pour devenir l'homme sage et philosophique. Dans le système de la sagesse philosophique de Confucius, la morale occupe d'une place importante et la méthode pour cultiver la morale est la sagesse la plus élevée. Celui qui atteint parfaitement cet objectif final de la voie, est nommé par Confucius « Jun Zi », l'homme idéal du confucianisme. En effet, Confucius a présenté systématiquement d'autres qualités de Jun Zi dans les *Entretiens*.

2.1.2 La manifestation de Ren chez JunZi

« L'honnête homme se base sur la justice, agit selon les rites, s'exprime avec modestie et conclut de bonne foi. Ainsi fait l'honnête homme. »

(君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！)

Les *Entretiens* comptent au total plus de 20,000 caractères chinois, Jun Zi apparaît directement ou indirectement 107 fois. En dehors des conseils politiques, Confucius a expliqué principalement à ses disciples ce qui fait le Jun Zi, notamment, la pensée de « Ren » et de « juste milieu » sont de manifestations importantes de la sagesse de Confucius et de caractères principaux du Jun Zi.

Le Ren devient le coeur essentiel de la structure éthique des Chinois et contient tous les comportements, toutes les paroles et tous les esprits de la vertu, comme cela qui a été dit, il y a six caractères de la vertu pour devenir l'homme de bien présentés dans le « *Rites de Zhou* »: la connaissance de la raison ; le Ren ou bien l'amour ; l'intelligence et la compréhension ; la justice et la droiture ; la sincérité et l'honnêteté ; l'équilibre et l'harmonie(知, 仁, 圣, 义, 忠, 和), évidemment, même à l'époque de Zhou, le Ren est déjà présenté comme un trait principal de Jun Zi.

La sagesse de Ren contient une définition très riche et très large, il est difficile de trouver une explication bien clairement et complètement, on peut donner provisoirement la traduction « *la vertu humaine parfaite* », cela demande que les hommes doivent acquérir toutes les qualités de la vertu, être finalement généreux et calmes face à tout le bonheur et tout le malheur, ainsi qu'avoir l'amour universel pour aimer les hommes et aimer tout le monde.

Selon Confucius, il faut aimer tout le monde, même les esclaves, les pauvres, les gens âgés, les enfants ou les étrangers, cela manifeste un

coeur orienté vers la fraternité qui représente un élément important pour réaliser la sagesse de Ren, il commande un amour sincère pour les parents et les frères, pour les gens de l'entourage et pour l'Univers. Dans la théorie confucianiste, Ren se situe à la pointe de la pyramide de la vertu.

D'après *les Entretiens*, Ren se présente dans des définitions de cette nature : «... *il faut se dominer et rétablir les rites...ne regardez rien de contraire aux rites ; n'écoutez rien de contraire aux rites ; ne dites rien de contraire aux rites ; ne faites rien de contraire aux rites...* »(克己复礼为仁... 非礼勿视, 非礼勿听, 非礼勿言, 非礼勿动)²⁸⁰, dans ce paragraphe, Confucius fait attention à la pratique de rites, toutes les actions contraires aux rites sont à proscrire pour obtenir le Ren.

De plus, Confucius a une autre proposition concernant le Ren : « ... *aimer les autres...connaître les autres...choisissez ceux qui sont droits, placez-les au dessus de ceux qui sont tors, de manière que les tors deviennent droits...* »(爱人... 知人... 举直错诸枉, 能使枉者直)²⁸¹, dans cette phrase, il y a trois vertus suprêmes : la connaissance, l'amour et la droiture, qui sont évoquées dans les « *Rites de Zhou* », en effet, Jun Zi doit se présenter toujours avec ces caractères. D'après le Maître, non seulement la classe dirigeante mais aussi le peuple doivent les uns et les autres apprendre à être Ren, chacun se compose ainsi sa propre image sociale et s'acquitte de sa fonction particulière.

En complétant la manifestation de Ren, Confucius a encore déclaré que «*La fermeté, la décision, la simplicité et la réflexion sont proches de la vertu*

²⁸⁰Ibid. 12.1

²⁸¹Ibid. 12.22

suprême»(剛毅木訥近仁)²⁸², c'est-à-dire que Ren peut être considéré comme « vertu suprême », ceux qui sont pourvus de ces qualités évoquées, peuvent s'approcher du Ren, ainsi que du statut de Jun Zi.

En plus de ces qualités suprêmes, il y a encore d'autres manifestations de Jun Zi, par exemple la piété filiale, la sincérité, la tolérance, les rites, la connaissance, le courage, la modestie, la confiance et l'intelligence, etc.. parmi eux, la piété filiale et les rites sont la base de la sagesse, de la vertu et des caractères véritablement essentiels de la morale humaniste chez Confucius. Ces qualités sont considérées par les Chinois comme les premiers caractères pour juger quelqu'un moral.

(1)Xiao(孝)—la piété filiale

Aimer les autres est considéré comme le caractère essentiel de la théorie de Ren. Dans cet amour universel, il y a quelques aspects : aimer soi-même, aimer la famille, aimer des camarades, aimer le peuple et aimer l'Etat, etc., la base de cet amour universel est juste la piété filiale. D'après Confucius, le fait de respecter et d'aimer les supérieurs devient une valeur morale de la manière de suivre l'ordre de l'humanité : *«il ne se trouve guère de bons fils et de bons frères qui voudraient offenser leurs supérieurs. Il ne s'est jamais vu qu'un homme respectueux de ses supérieurs devienne le fauteur de troubles. L'honnête homme oeuvre à la racine ; celle-ci une fois assurée, l'ordre moral naît. La piété filiale et le respect des aînés sont les racines mêmes de l'humanité. »*(其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与)²⁸³

²⁸²Ibid. 13.27

²⁸³Entretiens 1.2

Cette valeur morale a peut-être pour origine le fait que Confucius s'intéresse au respect dû aux ancêtres et transmet la valeur des rites traditionnels. Le fait de bien traiter les supérieurs indique que l'on est reconnaissant. L'enfant dans la famille comme l'individu social est vraiment capable, pour soi-même, de réaliser sa mission humaine, cela s'exprime par un sentiment de fidélité filiale à l'égard des parents comme envers les autres aînés et supérieurs.

Pour l'idéologie chinoise, ce qui justifie la piété filiale est que les parents sont ceux qui offrent la vie aux enfants, dès leur naissance, ils commencent à s'occuper d'eux, à se charger de responsabilités très saintes, normalement, ils jouent des rôles multiples : l'enseignant, l'ami, l'auditeur, le partenaire et le protecteur, ils protègent et donnent à leurs enfants un refuge doux, les encouragent à avancer et à franchir des difficultés, ils restent toujours désintéressés auprès de leurs enfants en tant que protecteurs à la hauteur de leur charge. Pour rendre pareillement cet amour, les enfants chinois ont traditionnellement pour devoirs d'entretenir des aînés.

Pour cette raison, la piété filiale devient la morale indispensable pour témoigner l'amour des enfants et la bonne qualité pour juger l'homme de bien. Mais précisément, en quoi consiste-elle la piété filiale ? Il y avait un seigneur Meng Yi(孟懿) à cette époque-là, qui a posé à Confucius cette question, le Maître lui a répondu ainsi : « *Ne désobéissez jamais...Du vivant de vos parents, servez-les selon les rites. A leur mort, enterrez-les selon les rites et puis sacrifiez à leur mémoire selon les rites.* »(无违... 生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼)²⁸⁴.

²⁸⁴ Ibid. 2.5

Confucius accorde beaucoup d'attention aux rites envers des parents, « *ne jamais désobéir aux parents* » montre que les parents sont les supérieurs de leurs enfants, pour appliquer le respect et l'accord envers des supérieurs, les enfants doivent leur obéir entièrement avec les rites : du vivant des parents, il faut les écouter, les suivre, ne jamais les braver, marcher derrière eux et non pas devant eux, ni côte à côte, commencer à prendre le repas après que le plus âgé a commencé, etc., après leur décès, il faut avoir trois années de deuil, continuer de transmettre la culture familiale aux descendants et protéger le renom familial, etc..

Tout cela est considéré comme la manifestation très remarquable de la piété filiale. Notamment, à l'époque ancienne, après la disparition des parents, les enfants doivent obligatoirement rester dans le deuil de leurs parents pendant trois ans. Ces trois années de deuil peuvent l'attitude du cœur sincère et vertueux d'un homme de bien, si en revanche, on ne compte pas rendre à la mémoire des parents les honneurs avec tous les rites traditionnels, on ne peut recevoir que des blâmes.

Effectivement, selon la pensée de Confucius « *...pendant les trois premières années de son existence, un enfant ne quitte pas le giron de ses parents. Les trois années de deuil sont une coutume universellement observée dans le monde entier...* » (子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下通丧也。), il a donc proposé de « *jouer au moins de trois ans de l'affection de ses parents* » (予也有三年之爱于其父母乎)²⁸⁵.

Il y a encore d'autres conseils observés dans les *Entretiens*, en plus de la tradition rituelle sur le deuil, afin de mieux manifester leur reconnaissance,

²⁸⁵Ibid. 17.21

les enfants doivent encore traiter au quotidien les parents ainsi:

« *Quand vous servez vos parents, si vous avez des remontrances à leur faire, formulez-les de façon douce et enveloppée ; si vous voyez qu'ils ne vous écoutent pas, redoublez d'égards et ne les contredisez pas ; que votre désappointement ne tourne pas en récriminations.* »(事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨); et encore « *Du vivant de vos parents, n'entreprenez pas de longs voyages. Ou, si vous voyagez, vous devez laisser une adresse.* »(父母在，不远游，游必有方)²⁸⁶.

Les deux principes montrent plutôt l'autorité parentale à cette époque féodale, bien que cela ne corresponde pas à la situation actuelle, cette relation traditionnelle a profondément contribué à une mesure d'un ordre rituel dans les membres de la famille : les parents se placent au-dessus de toute la famille, ils sont le représentant de la famille, le fondateur ou le continuateur de la culture familiale, ils sont toujours justes et intelligents, et encore il n'est pas possible de les critiquer.

Dans l'environnement antique chinois, cet ordre est sérieusement respecté par tous les Chinois, d'ailleurs, il y a une phrase dans les *Entretiens* pour bien présenter cet ordre : « *que le souverain soit un souverain ; le sujet, un sujet ; le père, un père ; le fils, un fils...* », évidemment, cet ordre rituel n'est pas seulement un rapport harmonieux dans la société, c'est aussi « la voie » humaine.

En outre, Confucius a proposé de ne pas voyager très loin des parents,

²⁸⁶Ibid. 4.18, 4.19

parce que si l'on part ailleurs en quittant les parents, on ne peut pas leur rendre les devoirs et se charger d'eux. S'occuper des parents, surtout pendant leur vieillesse, est très important dans la culture de la piété filiale. Réellement, en ancienne Chine, la grande famille habite ensemble, il demeure souvent quatre générations sous un même toit, en conséquence, le statut des parents les plus âgés devient de plus en plus important, chacun a ses propres charges familiales et chacun a ses devoirs.

Cet ordre rituel prévu pour l'homme de bien présente le caractère particulier de cette époque, dans l'atmosphère de l'autorité patriarcale, les parents sont « rois » de la famille, les enfants doivent être soumis à leur pouvoir, Confucius et ses disciples ont même trouvé que « *tout notre corps, jusqu'au plus mince épiderme et aux cheveux, nous vient de nos parents ; se faire une conscience de le respecter et de le conserver, est le commencement de la piété filiale* » (身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也)²⁸⁷.

Pour Confucius et pour les autres anciens Chinois, cette idéologie de l'amour filial est gravé dans les coeurs, bien qu'aujourd'hui les gens modernes examinent à nouveau ce rite traditionnel, les Chinois sont plus au moins influencés par cette pensée.

(3) Li—les rites

²⁸⁷ *Le livre de la piété filiale*, chapitre 1 *commencement des expositions* (孝经-开宗明义), (version électronique), collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Chine ancienne, traduit par Pierre-Martial CIBOT (1727-1780, né à Limoges, décédé à Pékin), 1779
Le livre de la piété filiale (Hiao King) : se présente sous forme d'une conversation entre Confucius et son disciple Zeng Zi (曾子), contient 18 dialogues, énonce les devoirs entre les humains selon la hiérarchie : roi et ministre, pouvoir et peuple, parents et enfants, la première fois que se fait lier la piété filiale à la fidélité du roi.

« Qui ne connaît le Destin ne peut vivre en honnête homme. Qui ne connaît les rites ne sait comment se tenir. Qui ne connaît le sens des mots ne peut connaître les hommes. » (Entretiens 20.3)
(不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也)

Confucius engage activement ses disciples et le gouvernement à connaître et à pratiquer Li, dans son enseignement de la vertu, cet encouragement est toujours indispensable. Pour ce qui est de Li, le terme concerne les règlements universels et l'ordre religieux traditionnel relatifs aux rites et à la politesse que respectent le gouvernement et le peuple, ainsi que les cérémonies des mariages, des funérailles, des couronnements, des sacrifices aux ancêtres, à la Terre et au Ciel, etc..

Il y avait une fois son disciple Yan Yuan(颜渊) qui a demandé quelle est la vertu suprême de Jun Zi, la réponse de Confucius a certainement consisté à évoquer l'importance des rites, il a dit *« pour pratiquer la vertu suprême, il faut se dominer et rétablir les rites. Qui pourrait un jour se dominer et rétablir les rites verrait le monde entier s'incliner devant sa vertu suprême. »*(克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉), Yan Yuan a lui demandé ensuite la méthode pour pratiquer cette vertu suprême, Confucius a déclaré *« ne regardez rien de contraire aux rites ; n'écoutez rien de contraire aux rites ; ne dites rien de contraire aux rites ; ne faites rien de contraire aux rites. »*(非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动)²⁸⁸.

Bien que le conseil du Maître se trouve un peu unilatéral en ce cas-là, il faut admettre que la vertu suprême humaine a un lien très intime avec les rites, selon le Maître, tout ce que l'on fait doit se conformer aux rites, ou tout

²⁸⁸Entretiens 12.1

au moins ne pas les trahir. Certes, Li maintient un rapport intime avec Ren, étant le fondement d'exécution et le règlement de Ren, tous les caractères de Li appartiennent à la sagesse de Ren. En général, ceux qui se plient aux rites ont la conscience de suivre l'ordre universel, ils prétendent respecter la raison de la voie. Les anciens Chinois ont prêté attention à cet ordre de Li et analysé logiquement sa signification profonde :

« quelle est l'origine des rites ? Les hommes naissent avec des désirs. Ces désirs, ils ne peuvent les réaliser, et il ne se peut pas qu'ils ne cherchent point à le faire. S'ils le cherchent sans qu'il y ait des règles et des mesures dans les répartitions et les partages, il ne se peut pas qu'il n'y ait point de disputes...les Anciens Rois détestaient l'anarchie, ils instituèrent donc les Rites et l'Équité, afin de procéder à des répartition, de façon à satisfaire les désirs des hommes et à donner à chacun ce qu'il recherchait. Ils firent en sorte que les désirs ne fussent point limités par les choses, ni les choses épuisées par les désirs, mais qu'il y a eût au contraire, des deux parts, un développement symétrique. »²⁸⁹

(礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争...先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也)

D'après cette origine, les rites proviennent des désirs humains, afin de réaliser leurs désirs, il est nécessaire que les hommes d'appliquer des règlements et des mesures en échappant aux confusions, il apparaît que la société ou bien l'Univers attribue aux hommes la division du travail, c'est

²⁸⁹ Xun Zi, chapitre 19 *Etudes des Rites* (荀子-礼论), paragraphe 1

toujours l'homme de bien qui a aux premiers rangs plus de dignités des attributions sociales, il se charge des emplois particuliers, cet ordre garde l'équilibre social et anime le progrès réciproquement, autrement dit « *les rites peuvent seuls faire naître et prospérer l'esprit d'équité, c'est par le bien faire que se crée le bien être* »²⁹⁰, ou tout simplement « *l'essence perfectionniste du rite génère un homme parfait* »²⁹¹.

En tant qu'être de bien, d'une part il doit lui-même suivre toutes les mesures des rites, d'autre part, il suffit que la société ou l'événement externe engage à l'effort de l'épanouissement de la valeur humaine, puisque « *la puissance des sociétés et la valeur morale des êtres humains ont un fondement commun-non point naturel, mais ajouté à la nature : la civilisation, invention des Sages, invention humaine, sortie des nécessités de la vie sociale. Ce n'est pas dans la nature qu'est le bien ; c'est la société qui le produit.* »²⁹². Par conséquent, une société sage est dominée par les Sages, les Sages viennent souvent de la société digne d'être reconnue comme « sage ».

Etant un caractère important de la vertu de Jun Zi, Li est considéré assez profondément comme signe de l'humanité, ainsi que de l'assurance de rendre à l'ordre universel, il est vraiment intelligent de prononcer que « *c'est dans le cordeau qu'est la perfection du droit, dans la balance qu'est la perfection de l'équilibre, dans l'équerre ou le compas qu'est la perfection du carré et du rond, dans les Rites qu'est la perfection de la conduite humaine.* »²⁹³ (故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，仁道之極也)

²⁹⁰ *La pensée chinoise*, Marcel Granet, Renaissance du livre, Paris, 1934 p.459

²⁹¹ *Confucius, l'invention de l'humanisme chinois*, Rémi Mathieu, Entrelacs 2011 p.130

²⁹² Ibid. p.458

²⁹³ *Xun Zi* chapitre 19 *Etudes des Rites*, paragraphe 8

Dans les *Entretiens*, Confucius et ses disciples ont aussi discuté de la fonction de Li dans l'ordre universel : « *Dans la pratique des rites, ce qui compte, c'est l'harmonie. C'est cela qui faisait la beauté de la voie des anciens souverains, et qui inspirait toutes leurs entreprises, grandes ou petites. Mais il faut savoir où s'arrêter : une harmonie pure, cultivée pour elle-même, et qui ne serait plus réglée par les rites, ne saurait convenir.* » (礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也)(1.12).

Lorsque l'on connaît la voie de la vie, on s'efforce de s'approcher de la vérité, or, n'importe quelles actions et quelles inspirations qui perturbent la règle ne peuvent introduire que désordre l'harmonie de la voie, en revanche, l'être humain a besoin des règlements qui équilibrent et harmonisent le désordre, à ce moment-là, Li apparaît et aide les êtres humains à se conformer à la méthode pour arriver à la vérité. Cette sagesse de Li apporte aux êtres humains le principe de Ren et l'attitude du confucianisme, de telle façon que les hommes aient plus de certitudes de bien vivre en suivant la voie.

2.1.3 « Le juste milieu » chez Jun Zi

La voie du juste milieu est considérée comme l'état idéal individuel le plus élevé, elle est la vertu indispensable pour ceux qui veulent devenir un vrai Jun Zi, elle est encore un des deux éléments essentiels de la culture confucianiste avec la qualité de Ren.

Généralement, la voie du juste milieu représente la conception universelle visant à avoir une combinaison entre l'Univers et les êtres

humains : pour les êtres humains, il faut se perfectionner afin de devenir honnêtes, droits et bienveillants à l'extrême, de la sorte, les êtres humains sont capables de retourner vers leur origine humaine en suivant la mesure et la règle de la voie du Ciel et de la Terre, ils profitent de l'héritage de leur origine et de la prudence visant à respecter la voie, les êtres humains se cultivent finalement en équilibre avec la raison, deviennent assez sages et saints pour abstenir de toutes les absurdités et les fautes du monde humain, deviennent aussi bienveillants et grands que le Ciel et la Terre de manière à faire du bien à leurs concitoyens, ils s'unissent davantage spirituellement avec le Ciel et la Terre.

Dans le classique du confucianisme « *Zhong Yong* »(中庸), un des quatre Livres confucianistes et un des chapitres du *Classique des Rites*(« 礼记 »), les anciens philosophes sages ont premièrement entrepris de rechercher cette notion de « juste milieu », ils ont recherché l'équilibre et la paix entre toutes les actions et paroles à propos de la politique, de la vie quotidienne et de l'esprit individuel, ils ont déclaré que :

« ...Quand il ne s'élève dans l'âme aucun sentiment de joie, de colère, de tristesse ou de plaisir, on dit qu'elle est en équilibre. Quand ces sentiments naissent dans l'âme sans dépasser la juste mesure, on dit qu'ils sont en harmonie. L'équilibre est le point de départ de toutes les transformations et de tous les changements qui s'opèrent dans l'univers. L'harmonie est la loi générale de tout ce qui se fait dans l'univers. Quand l'équilibre et l'harmonie atteignent leur plus haut degré, chaque chose est à sa place dans le ciel et sur la terre ; tous les êtres se propagent et se développent heureusement. »

(喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天下位焉，万物育焉)

« Confucius dit : l'homme vertueux reste dans l'invariable milieu ; celui qui n'est pas vertueux, s'en écarte. »

(子曰：君子中庸，小人反中庸)

« Seul sous le ciel le sage par excellence est capable de développer et de déployer entièrement ses qualités naturelles... »²⁹⁴

(惟天下之诚，为能尽其性)

Evidemment, la voie du juste milieu confucianiste procède de l'intention de prendre un équilibre et une pondération spirituels dans l'action et la parole, d'épanouir le grand amour à tout le monde et à toute la nature, d'avoir pour principe la paix dans l'établissement des relations humaines, entre différents Etats, dans une famille, parmi les amis, etc., également, de ne pas désobéir à la règle naturelle, en ce cas-là, les êtres humains reprennent les rites envers la Nature et les respectent le plus sincèrement possible.

De même, le juste milieu ne prend ni l'excès ni le défaut, ne fait ni détruire la limite de l'existence des choses, ni empêcher leur avancement, toutes les intentions vont en effet vers la vertu suprême. Ayant la perfection du juste milieu, les êtres humains restent calmes, sereins et paisibles, ils ne sont pas influencés par des confusions extérieures, ils peuvent faire face au dehors avec la plus grande gentillesse et tolérance.

Zhu Xi a évalué la vérité du juste milieu dans son variorum des quatre

²⁹⁴ *Le Juste Milieu*(中庸), chapitre 1, 2, 22, traduction via *Les Quatre Livres*, S. Couvreur S.J., Kuangchi Presse, Taipei, Taiwan, 1972

livres confucianistes : « *Jun Zi est considéré comme l'homme du juste milieu, c'est parce qu'il est pourvu de la vertu suprême et se maintient toujours équilibré et paisible. Tandis que l'homme vulgaire n'est pas du juste milieu, c'est à cause de son esprit vulgaire et sans aucune retenue.* » (君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中也。小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又无所忌惮也).

Le Maître a apprécié « la retenue » de l'homme de juste milieu, avec laquelle l'on « *ne doit pencher ni d'un côté ni de l'autre, ne doit être ni excessif, ni rien, c'est la raison de la pondération qui attribue à l'origine naturelle de l'Univers et à l'extrême de la perfection* » (中庸者，不偏不倚，无过不及，而平常之理，乃天命所当然，精微之极致也)²⁹⁵.

« La retenue » et « la pondération » sont deux signes représentatifs de la doctrine du juste milieu, elles manifeste une maintenance de la tranquillité du coeur et reflète aussi la norme principale des relations humaines du confucianisme et enseigne aux hommes la vertu harmonieuse.

Ce point de vue ressemble un peu à une proposition de la vertu humaine d'Isocrate, dans son discours « *Panathénaïque* », au paragraphes 30-32, il a donné aux gens des conseils sur la façon de se conduire dans les relations humaines, parmi les conseils, il y a de nombreuses idées qui égalent à « cette tranquillité du coeur » de Confucius : être maître de toutes humeurs de soi-même ; supporter tous les genres de caractères de sa compagnie ; se contrôler devant les désirs humains ; demeurer pondéré en face du succès, de l'orgueil et de la joie, etc..

²⁹⁵ Cf. Les *Avertissements des quatre livres*, Zhu Xi, premier chapitre

Cela est la vertu générale de l'homme chez Isocrate, bien qu'il n'ait pas mentionné « le juste milieu » ou bien « la pratique du milieu », il a eu quand même une sagesse de la pondération et de l'équilibre, à l'évidence, la pensée du juste milieu est une partie importante de la vertu pour lui.

Dans le monde réel, *« règle et mesure sont donc fournies par la raison et par la prudence...le bien, en matière de vertu morale, consistera à conformer l'action à la régulation de la raison ; le mal sera dans la discordance : ce qui peut se produire de deux manières, soit par excès soit par défaut. »*, de ce fait, le juste milieu apparaît pour équilibrer le bien et le mal en jouant avec la raison, de toute façon *« le juste milieu n'est pas autre chose que la conformité de la matière de la vertu à la règle de raison ou encore la règle de raison dans les actes humains. »*²⁹⁶.

Par conséquent, « le juste milieu » sert généralement à améliorer la vertu humaine, celui du confucianisme a fondé la base du caractère des Chinois et les a rendu équilibrés et prudents. Le juste milieu confucianiste n'est pas non plus ce qui est mal compris dans certaines idées publiques, il n'est pas la compromission, ni l'absence de position de principe, au contraire, l'attitude du juste milieu compte soutenir la relation entre les hommes et détendre la tension en présupposant la raison ou la voie.

Cela ressemble à un point de vue moderne : *« A mi-chemin entre l'attitude la plus malhonnête et l'attitude la plus honnête, il y a certes la médiocrité de la personne qui, sans être extrêmement malhonnête, n'est pas très honnête non plus. »*²⁹⁷, peut-être que « la médiocrité » est juste ce qui

²⁹⁶ *MORALE : Philosophie de la conduite humaine*, René Simon, Editions Beauchesne, 1967 p.241

²⁹⁷ *Philosophie de l'éducation*, Lucien Morin, Louis Brunet, Presse Université Laval, 2000 p.468

s'exprime dans les idées évoquées : la compromission ou bien l'absence de position de principe. Evidemment, Confucius et ses descendants ont présenté la raison humaine et la combinaison du Ciel et des êtres humains, leur doctrine du juste milieu ne peut que rendre les êtres humains plus sages et plus raisonnables, que les engager à vivre et à affronter le monde plus courageusement, au lieu de les rendre vulgaires et immoraux.

De plus, la doctrine du juste milieu confucianiste se différencie de celle du taoïsme. Dans le « *Livre de la Voie et de la Vertu* » de Lao Zi, le Maître a aussi prétendu parler de la voie de la pratique milieu, cependant sa voie tient compte plutôt de la maintenance de soi-même, c'est-à-dire que l'on pratique le juste milieu afin de se mettre tranquillement dans la vie ou bien dans la Nature, sans offenser le Ciel et la Terre, sans déranger l'alternance du Yin et du Yang. Telles idées sont reprises par Lao Zi dans son *Tao Te King* :

« L'espace entre Ciel et Terre n'est-il pas comme un soufflet ? Se vidant, il ne s'épuise pas. Plus il est actionné, plus il exhale. L'abondance en nombre de mots : extrême pauvreté. Mieux vaut garder ce que l'on a dans le coeur. »(V)

(天地之间，其犹橐籥乎？虚而不涸，动而愈出。多言数穷，不如守中)

« La Suprême Bonté est comme l'eau. L'eau est bonne parce qu'elle rend service à tous les êtres, sans rivaliser avec aucun...Ce qui fait la bonté, c'est : ...pour l'art de gouverner, l'ordre ;...pour l'action, le moment favorable. Qui ne rivalise avec personne est sans reproche. »(VIII)

(上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶...正，善治；动，善时；夫唯不争，故无尤)

Ce qui est assimilable par rapport à la doctrine du juste milieu confucianiste est que les deux doctrines proposent aux êtres humains de retrouver l'équilibre et la paix de l'âme lorsqu'ils prennent le contact avec l'extérieur, ainsi que d'échapper aux conflits avec les autres.

Toutefois, Confucius insiste davantage sur la relation humaine, il accorde plus d'attention au fait d'avoir une attitude de pondération pour bien s'entendre avec l'entourage et avec l'Univers ; Lao Zi concentre son attention sur le fait que l'on se trouve bien avec toute prudence et tout contrôle personnel dans une relation, lorsque l'on s'est cultivé et épanoui sans désobéir à la voie naturelle. Tout simplement, Confucius parle du juste milieu des relations humaines, Lao Zi en parle de la formation de soi-même.

La pensée de Lao Zi ressemble à la sagesse moderne : « *tel qui rit vendredi, dimanche pleurera* », « *le mieux est l'ennemi du bien* », « *Noël au balcon, Pâques à la maison* », les gens doivent rester calmes et paisibles en face de n'importe quelle situation, car tout va changer et évoluer le bien venant après le mal, cela montre encore une alternance des contraires : « *La roue tourne en effet et ramène ce qui paraissait à jamais compromis à la lumière du jour. Il vaut donc mieux se maintenir dans un milieu que de pousser à l'extrême ses possibilités : on ménage ses forces et on ne s'expose pas à un retour de flamme. La conséquence de principe est l'amour du juste milieu.* »²⁹⁸

L'existence de l'un introduit l'autre, le bien va amener le mal, le plein entraîne le défaut et le Yin peut apporter le Yang, tous les

²⁹⁸ Cf. *L'esprit du Tao*, Jean Grenier, Flammarion, 1973 p.51, 52

éléments universels circulent et tournent, les deux extrêmes prennent la domination l'un après l'autre, à condition de se situer au milieu de tous les mouvements, on peut garder une tranquillité et une harmonie. Lao Zi a exposé la même alternance qui exprime bien sa doctrine de cette philosophie :

« La Voie du Ciel ressemble à l'action de tendre un arc. Ce qui est en haut est pressé vers le bas, ce qui est en bas est tiré vers le haut ; ce qui est en trop est enlevé, ce qui manque est suppléé. La Voie du Ciel enlève l'excédent et comble le défaut. La voie du l'homme est toute contraire : il ôte à celui qui a trop peu pour l'ajouter à celui qui a déjà trop. Qui est capable d'offrir au monde l'excès de ses biens ? Seulement celui qui possède la Voie. Le Sage agit sans rien attendre. Son oeuvre accomplie, il ne s'y arrête pas. Il ne vise pas à apparaître sage. »(LXXVII)

(天之道其犹张弓乎？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者与之。天之道，损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤)

Cette philosophie du juste milieu est aussi apparue dans la doctrine d'Aristote, mais son juste milieu vise à parler de la vertu, pour lui, un individu est plus au moins représenté par sa vertu, tous ses désirs, ses actions et ses sentiments sont contrôlés par la vertu, alors seulement « la bonne vertu » est capable de bien gérer tous les sentiments et toutes les actions, c'est une capacité de pondération qui ne touche ni l'exagération, ni le défaut, qui ne produit jamais le mal et la méchanceté, par conséquent, Aristote appelle cette « bonne vertu »

« juste milieu » et la considère comme la vraie vertu.

Cette doctrine aristotélicienne est exposée dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote a présenté ses théories sur la vertu à partir du sens du juste milieu :

« Or l'égal est intermédiaire entre l'excès et le défaut, d'autre part j'appelle position intermédiaire dans une grandeur ce qui se trouve également éloigné des deux extrêmes, ce qui est un et identique partout...j'appelle mesure ce qui ne comporte ni exagération ni défaut...ainsi tout homme averti fuit l'excès et le défaut, recherche la bonne moyenne et lui donne la préférence, moyenne établie non relativement à l'objet, mais par rapport à nous...je parle de la vertu morale qui a rapport avec les passions et les actions humaines, lesquelles comportent excès, défaut et sage moyenne...enfin de plaisir ou de peine peuvent nous affecter ou trop ou trop peu, et d'une manière défectueuse dans les deux cas, mais si nous éprouvons ces sentiments au moment opportun, pour des motifs satisfaisants, à l'endroit de gens qui les méritent, pour des fins et dans des conditions convenables, nous demeurerons dans une excellente moyenne, et c'est là le propre de la vertu : de la même manière, on trouve dans les actions excès, défaut et juste moyenne... la vertu est donc une sorte de moyenne, puisque le but qu'elle se propose est un équilibre entre deux extrêmes...tandis que la juste moyenne caractérise la vertu : il n'est qu'une façon d'être bon, il y en a mille d'être mauvais. »²⁹⁹

²⁹⁹ *Ethique à Nicomaque*(II) 1107a Aristote

Aristote et Confucius poursuivent ensemble une bonne moyenne entre l'excès et le défaut, mais Aristote préfère une vraie vertu du juste milieu pour agir convenablement, Lao Zi recherche une pondération dans le rapport universel, toute leur pensée de la pratique du milieu manifeste une sagesse de l'équilibre, même une proposition de la vertu désirée. Quant à la conclusion du juste milieu de Confucius, il y a certainement trois aspirations évoluées.

Premièrement, un homme de bien doit avoir un esprit du juste milieu comme l'eau tranquille. Il se met correctement dans sa propre position humaine, traite bien ses propres obligations et devoirs sans perturber ceux de l'autrui, il retourne à son origine pure et naïve en pratiquant un équilibre et une paix au fond du cœur, puisque l'origine des êtres humains se tient tranquillement sans nul conflit et ni méchanceté. Se cultiver avec le juste milieu est considéré comme la poursuite de la voie, c'est une instruction de l'âme et cela enseigne aux êtres humains qu'« *on doit moralement et modérément contrôler la joie et la tristesse devant le bien et le mal de l'extérieur, ainsi que le gain et la perte de l'individu* »(不以物喜不以己悲)³⁰⁰.

Deuxièmement, le juste milieu confucianiste représente la vertu la plus élevée, car ceux qui sont pourvus de ce caractère possèdent normalement un cœur ouvert et une grande tolérance à l'égard de toutes les choses du monde. Les hommes du juste milieu peuvent traiter dialectiquement les choses en différents aspects, il existe sur un événement non seulement des avantages mais aussi des inconvénients, il faut prendre une attitude bien objective et tolérante. Pour tout dire, la sagesse du juste milieu fournit aux

³⁰⁰ voir « *Mémorial de la Tour Yueyang* »(岳阳楼记)

Fan Zhongyan(范仲淹 989-1052) : homme politique et militaire, lettré et pédagogue de la Dynastie Song du Nord (北宋 960-1279)

êtres humains une méthode pour vivre plus positivement et plus ouvertement pour qu'ils puissent facilement accepter la vie et connaître la vérité.

Troisièmement, ayant un coeur si tolérant, les hommes peuvent certainement avoir l'ambition de s'épanouir et de servir leur pays, par exemple, « *être le premier à s'inquiéter des problèmes du monde et le dernier à se réjouir des joies du monde* »(先天下之忧而忧，后天下之乐而乐)³⁰¹, cela décrit activement l'ambition de l'homme de bien du confucianisme.

Réellement, toutes les qualités morales, par exemple, l'observance des rites, la piété filiale et le juste milieu, servent à cultiver un vrai Jun Zi qui est tellement vertueux et sage qu'il peut penser à faire progresser le peuple et le pays après s'être perfectionné. Certes, il n'est pas encore facile d'atteindre à la perfection d'une telle vertu, Confucius a soupiré avec un peu de regret que « *L'efficacité du milieu juste est suprême, mais la plupart des gens en ont perdu la notion depuis longtemps.* »(中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣)³⁰²

2.1.4 Autres manifestations de Jun Zi

Quant à l'instruction de Jun Zi, comment se conduit-il et comment fait-il pour travailler et pour s'unir au monde réel ? De l'apparence au coeur intime, Confucius a encore conclu certaines autres qualités pour compléter et pour améliorer le Ren dans la personne de Jun Zi : la bonne prestance; la culture intime au niveau élevé ; les aspirations hautes ; les relations humaines, qui

³⁰¹ voir « *Mémorial de la Tour Yueyang* », trad. via « *le Bonheur selon Confucius* », p.102

³⁰² *Entretiens* 6.29

sont non seulement le supplément de Ren, mais aussi la nécessité pour bien comprendre l'esprit du « juste milieu ».

Evidemment, la pratique seule des rites et du juste milieu ne suffit guère pour compléter la qualité de Jun Zi, certes, être Jun Zi n'est pas une chose facile à atteindre en plénitude, il doit pratiquer presque toute la vertu et connaître la voie de la vie, parmi tout ce qui a été présenté précédemment, c'est le rapport entre l'action et l'expression qui peut montrer le plus nettement la qualité de Jun Zi, après être parvenue à l'harmonie entre elles, l'homme peut mériter le nom de sage. Par conséquent, au cours de son perfectionnement pour l'élévation de l'esprit, il doit encore attacher de l'importance aux manifestations morales suivantes :

« Les discours habiles compromettent la vertu. L'impatience dans les petites choses compromet les grands desseins. »

(巧言乱德。小不忍则乱大谋)

« Il ne prêche rien qu'il n'ait d'abord mis en pratique. »

(先行其言而后从之)

« Un honnête homme rougirait de promettre plus qu'il ne tient. »³⁰³

(君子耻其言而过其行)

L'homme de bien a l'esprit élevé, dans son coeur, il y a des aspirations à réaliser ; il n'accorde de l'importance qu'aux réflexions de la vie ; il se modèle comme un sage, dans sa vie, il réfléchit toujours plus souvent qu'il parle ; avant d'agir, il peut s'examiner sur lui-même pour qu'il puisse trouver la chose insuffisamment bien faite.

³⁰³Entretiens 15.27, 2.13, 14.27

En outre, il y a encore beaucoup d'autres exigences, relatives aux aspects personnels : il est nécessaire d'avoir une bonne prestance, une culture intime d'un niveau élevé, le sens des relations humaines harmonieuses et l'aspiration au bien le plus élevé. Etant considérés comme des éléments supplémentaires, ces quatre exigences se font importantes et fondamentales pour la perfection de Ren.

Dans les *Entretiens*, des manifestations de Jun Zi contiennent beaucoup d'aspects, parmi eux, une des qualités porte sur la prestance, Confucius a pensé que la prestance d'une personne est le reflet de son esprit interne, la distinction entre Jun Zi et l'homme vulgaire s'incarne tout d'abord dans l'apparence. Par exemple, le Maître a déclaré de telles idées :

« Un gentilhomme est vêtu correctement, son attitude est imposante, les gens le regardent avec une admiration craintive »
(20.2) ;

(君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之)

« Un gentilhomme ne met pas de revers mauves ni violets à sa tunique ; pour ses vêtements d'intérieur, il n'emploie ni la couleur rose ni la couleur pourpre » (10.6) ;

(君子不以绀緌饰，红紫不以为褻服)

« Il ne bavarde pas en mangeant, il ne parle pas au lit »(10.10).

(食不语,寝不言)

« L'honnête homme a de l'autorité, mais pas d'arrogance.

L'homme vulgaire a de l'arrogance, mais pas d'autorité. »(13.26)

(君子泰而不骄，小人骄而不泰)

Ce sont certains exemples de la bonne prestance de Jun Zi, il est

évident que Confucius met en avant une qualité de simplicité et de pondération. Normalement, on a l'habitude de juger l'homme par la première impression, son origine de famille, son métier, son statut social, son éducation et sa personnalité, etc., l'honnête homme ne se présente point faussement, il est toujours élégant, pondéré et droit, il montre sa gentillesse et son cœur bien cultivé à son entourage. Pour Confucius, il est vrai que Jun Zi doit avoir une bonne prestance pour se séparer des hommes du commun(小人).

D'ailleurs, le procédé de formation d'un Jun Zi n'omet jamais une culture intime au niveau élevé, qui se forme par une connaissance riche non seulement du savoir de la science ou des lettres mais aussi du savoir-vivre. Quand on est pourvu de cette culture, on peut avoir un esprit élevé et une âme accomplie et connaître la meilleure méthode pour atteindre la vérité de la vie.

Si la prestance personnelle est la qualité externe, la culture personnelle peut être la qualité interne, on voit quelqu'un par l'extérieur et on le connaît mieux par l'intérieur. La culture intime se forme difficilement, puisqu'elle a besoin de l'étude approfondie, de la réflexion délicate et des pratiques nécessaires, c'est-à-dire que l'homme a besoin de « *se perfectionner soi-même* ».

Confucius a conclu que pour la triple voie de Jun Zi, il faut suivre ces trois principes : « *sa bonté ne connaît pas l'inquiétude ; son savoir ne connaît pas l'incertitude ; son bravoure ne connaît pas la peur.* »(仁者不忧，知者不惑，勇者不惧)³⁰⁴, réellement, il est toujours difficile au quotidien de

³⁰⁴ Entretiens 14.28

contrôler le sentiment de l'angoisse, du doute et de la peur, ce que l'on peut améliorer est de se soulager et de franchir les difficultés psychologiques, pourtant, l'homme de bien les contrôle plus facilement que l'homme de peu, car le premier est rempli par la connaissance de la raison et profite de la raison pour expliquer tous les problèmes rencontrés et pour se consoler devant les difficultés.

C'est bien son courage, ses expériences et ses connaissances qui le rendent plus fort et plus intelligent, de même, c'est la perfection de la culture intime qui produit son esprit ferme. Confucius compte modeler le standard de Jun Zi qui ne peut réussir qu'à suivre une voie correcte avec tous ses efforts, cela est la différence la plus remarquable entre lui et l'homme vulgaire : « *la voie qu'emprunte l'honnête homme est la plus vraie et la plus appropriée du début à la fin, l'homme vil, à l'inverse, se préoccupe de son avantage personnel, et ce faisant risque fort de tomber dans le mal* »³⁰⁵.

Il n'y a aucun raccourci pour devenir Jun Zi, toute la réputation, tout l'éloge et tout le respect ne bénéficient qu'à tous les grands efforts. Jun Zi prend tout ce qui est moral et sage, mais l'homme de peu ne s'intéresse qu'à celui de la propriété et au profit, toutefois, la vie peut finalement témoigner un jour sur qui sont honnêtes et sur qui sont malhonnêtes, la perfection de la culture intime personnelle devient la puissance la plus forte pour bien réaliser la valeur de la vie, « *ne vous affligez pas de votre obscurité ; affligez-vous de votre incompétence* » (不患人之不己知，患其不能也)³⁰⁶, Confucius a l'intention de ne s'exprimer qu'à condition d'avoir la vraie compétence puissante, celle qui donne l'occasion de réussir dans la vie.

³⁰⁵ *Le bonheur selon Confucius* Yu Dan p.104

³⁰⁶ *Entretiens* 14.30

De la sorte, dans ce processus de perfectionnement, la culture au niveau de l'esprit élevé garde une place importante, elle concerne toute la culture interne, par exemple : l'amélioration de la vertu individuelle, la maintenance de la relation humaine et l'examen de conscience personnel. toutes les explications se trouvent dans les *Entretiens*.

Avant tout, Confucius a conseillé aux disciples de s'examiner en se retournant sur soi-même afin de trouver ce qui est mal et de le corriger. Il a dit que « *Chaque jour je m'examine plusieurs fois : Me suis-je fidèlement acquitté de mes engagements ? Me suis-je montré digne de la confiance de mes amis ? Ai-je mis en pratique ce qu'on m'a enseigné ?* »(吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎)(1.4).

C'est une attitude pondérée pour se regarder bien clairement soi-même, dans cette attitude, on peut trouver que Confucius a plus d'envie de s'examiner que de critiquer les autres personnes, cela montre un principe intéressant : si l'on veut devenir plus moral et plus sage, une tolérance aux autres et une réflexion par retour sur soi-même rendent équilibré la relation humaine et font avancer la perfection individuelle. Cela peut être appelé autrement : l'esprit équilibré.

Cet aspiration haute de Jun Zi se retrouve encore d'autres fois dans les *Entretiens*, à propos d'un autre sujet du fait, il a parlé du même objet : « *sévérité envers soi-même et indulgence envers les autres tiennent le ressentiment à distance.* »(躬自厚而薄责于人，则远怨矣)(15.15), se traiter sévèrement et traiter les autres avec toute tolérance peuvent être considérés comme un procédé de réflexion, la finalité est juste d'améliorer sa personnalité. Cette méthode de se faire des reproches rend capable de

construire une figure idéale de Jun Zi du confucianisme.

Certainement, cette qualité particulière est capable de servir à apprendre la réalité de la vie, à progresser personnellement et à rendre intimes les relations humaines, dans une réflexion sur le retour sur soi-même, il apparaît deux objets intéressants : fidélité et confiance, puisque quand on s'examine, on peut se poser la question suivante : suis-je fidèle à mon prince, à mes parents, à mes amis ou même à ma vie?

La fidélité précède la confiance, si l'on est fidèle à quelqu'un, on a certainement confiance, sur ce sujet-là, on dit généralement deux choses—confiance et loyauté qui sont également comptées dans six caractères de la vertu, s'égalent bien à la sincérité et à l'honnêteté³⁰⁷.

En évidence, cette sorte de vertu fait améliorer les relations humaine d'une manière rituelle, c'est-à-dire que cette vertu est une des indications du respect des rites universels, lorsque l'on fait confiance aux autres gens, on peut tout d'abord avoir un grand amour envers l'entourage, on souhaite s'en approcher ; puis on a une tolérance qui pousse à accepter leurs idées ; et finalement on met en pratique l'ordre en suivant le souhait du prince, on respecte les parents sans leur désobéir ; on soutient les amis sans les tromper ; on sacrifie encore au Ciel et à la Terre pour qu'ils nourrissent les êtres humains.

Quand on s'adapte à la voie, on s'efforce aussi de maintenir l'harmonie de la vie, Confucius et ses disciples ont prétendu apprécier une relation harmonieuse, cependant, ils ont encore pensé à échapper à certains effets

³⁰⁷ Cf. *Le bonheur selon Confucius* Yu Dan p. 54

négatifs, le Maître a énuméré telles distinctions entre Jun Zi et l'homme vulgaire : « *L'honnête homme cultive l'harmonie, mais pas la conformité. L'homme de peu cultive la conformité, mais pas l'harmonie.* » (君子和而不同, 小人同而不和) (13.23), avant de cultiver l'harmonie ou bien d'établir un équilibre de la paix spirituelle, il suffit de faire preuve de justice et d'honnêteté dans les affaires, l'honnête homme possède non seulement la conscience de l'harmonie, mais aussi la capacité de réflexion et de juger du bien et du mal.

Quant au thème de l'harmonie, il y a une autre question sur laquelle l'attention doit être attirée : la relation humaine. Le Jun Zi étant un homme parfait, il lui vaut mieux qu'il ait personnellement autant de relation harmonieuse que de qualités morales et d'esprit élevé, pour atteindre la perfection dans la fidélité à la voie naturelle.

Les êtres humains font partie de la société et de l'Univers, il ne leur suffit pas d'avoir seulement la perfection personnelle, puisqu'ils doivent encore prendre contact avec l'extérieur, grâce à la communication et à l'échange commun, les êtres humains peuvent petit à petit progresser, ainsi que faire développer la société. Ceux qui sont pourvus de toutes les qualités peuvent être appelés vrai Jun Zi, et cela correspond à la sagesse philosophique telle que Confucius la conçoit.

La relation humaine appartient au domaine de la vertu, pour établir une bonne relation, il est demandé aux êtres humains d'avoir de bonnes qualités vertueuses, d'être droits et justes pour discerner ce qui est juste et intelligents pour être capables de distinguer le bien du mal, ils ont l'intention constante de s'approcher de ceux qui sont honnêtes et d'apprendre la

connaissance et la vérité auprès d'eux, de plus, ils doivent encore être attentifs à la parole et à la distance que l'on prend dans les relations humaines. Un homme de bien peut merveilleusement jouer son rôle droit et honnête dans un groupe ou par sa participation, il exerce davantage de bonnes influences et garde une place dominante.

Pour Confucius, il y a certaines méthodes pour bien expliquer comment agir en ce qui concerne la relation humaine :

« Si vous avez affaire à un homme capable de comprendre vos paroles, mais que vous ne l'instruisiez pas, vous gaspillez un homme. Si vous avez affaire à un homme incapable de comprendre vos paroles, et que vous l'instruisiez, vous gaspillez vos paroles. Le sage ne gaspille ni les hommes ni les paroles. »

(可与言而不与之言，失人；不可与言而与言，失言。知者不失人，亦不失言)

« L'honnête homme est fier mais pas agressif, sociable mais pas partisan. »³⁰⁸

(君子矜而不争，群而不党)

Evidemment, JunZi sait mieux choisir ses amis, ainsi que s'inspirer de la communication avec ses amis sages, et il tient honnête dans un groupe social en s'empêchant de mauvaises fréquentations ; Jun Zi joue un rôle d'harmonie, il ne tient pas compte de son seul intérêt particulier, ne flatte pas les grands ou les riches et ne menace pas les pauvres, ce qu'il a envie de faire est de transmettre la sagesse et de gagner une bonne réputation personnelle. Certes, Jun Zi peut recevoir plus facilement envers lui la

³⁰⁸Entretiens 15.8, 15.22

confiance et le respect de son entourage.

L'attitude et les méthodes de la relation humaine reflètent la perfection absolue pour un homme, si l'on veut devenir un homme influent, il faut améliorer son coeur intime qui contient l'ambition d'élever la connaissance et l'esprit moral, tous les signes apparents d'une telle conduite sont issus d'une âme bien cultivée. Peut-être que Confucius insiste sur « la voie de l'harmonie » qui se trouve dans tous les domaines de l'Univers, dans lesquels le maître s'intéresse à la relation humaine et à la relation entre les êtres humains et la Nature. Bien sûr qu'il résume toute la sagesse dans la figure idéale de Jun Zi : lorsque l'on devient Jun Zi, on porte le modèle de la vertu et on se charge de responsabilités sociales afin d'accomplir des missions humaines et d'équilibrer les relations humaines.

Autrement dit, la sagesse de l'harmonie selon Confucius consiste définitivement à faire épanouir l'humanité qui perfectionne la personnalité. L'acquisition de la vertu est la norme de la nature, toute la fonction et tout le déroulement du monde humain en profitent absolument, à condition que l'on possède un coeur ouvert et un esprit élevé qui s'inspirent tous les deux dans la pratique de la vertu, on devient plus facilement capable de réaliser les qualités de Ren, ainsi que de posséder la valeur humaine la plus haute.

Certes, un vrai Jun Zi est toujours prêt à se consacrer à la justice, à la paix et à l'humanité, il doit avoir la capacité et l'intention de servir à sa propre famille et même finalement à son Etat, le service politique est juste l'ambition finale de l'enseignement de Confucius.

Comme les anciens Chinois étaient influencés par la pensée

confucianiste, des poètes de l'ancienne époque ont même enregistré et manifesté leur ambition nationale. Par exemple, « *comment trouver cent mille demeures pour abriter tous les pauvres du monde et éclairer leur visage d'un sourire ?* » (安得广厦千万间，大辟天下寒士尽欢颜) (Du Fu); « *être le premier à s'inquiéter des problèmes du monde et le dernier à se réjouir des joies du monde* » (先天下之忧而忧，后天下之乐而乐) (Fan Zhongyan).³⁰⁹

Pour ceux qui sont mus par l'ambition nationale, leurs plus grandes charges et leurs plus grands soucis consistent bien en la paix et en la tranquillité du monde, pour eux, le bonheur du peuple et de l'Etat est de la plus grande importance, c'est juste l'humanité à laquelle ils doivent se consacrer et quelquefois peut-être ils doivent offrir leur vie : « *Un homme de coeur, un homme pleinement homme ne cherche pas à survivre aux dépens de son humanité. Au besoin il donne sa vie pour préserver son humanité.* » (志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁)³¹⁰.

Certainement, Confucius a demandé aux disciples d'avoir des qualités morales et des aspirations bien élevées dans la vie réelle, avec une stabilité de leur coeur, et sur une poursuite de la vérité de la voie humaine. Avec cette tranquillité, ils ont beaucoup d'occasion de devenir réellement sages, et d'acquérir au moins une paix harmonieuse entre l'âme individuelle et la réalité de la vie.

³⁰⁹ Voir le poème de Du Fu « *Chant de la cabane arrachée par le vent d'automne* » (茅屋为秋风所破) et celui de Fan Zhongyan « *Mémorial de la Tour Yueyang* », trad. via « *le Bonheur selon Confucius* », p.102

Du Fu (杜甫 712-770): le plus célèbre poète de la Dynastie Tang (唐 618-907)

³¹⁰ *Entretiens* 15.9

Chapitre3.Conclusion de la sagesse philosophique d'Isocrate et de Confucius

Isocrate et Confucius insistent tous les deux sur l'enseignement humaniste, principalement sur celui de la vertu, leur ambition commune éducative est de cultiver la personne qui est morale et sage et de bien permettre d'acquérir un esprit bien supérieur et d'en faire profiter les autres. Leurs théories se sont formées sur une base patriotique et humaine, ils ont eu l'intention de changer la situation de l'époque, de servir l'Etat et d'améliorer la personnalité du peuple, tous ces espoirs les ont stimulés pour fournir une éducation spéciale de manière philosophique et pratique, de la sorte, l'Etat et la nation pouvaient avoir la possibilité d'être florissants. Chacun a construit sa propre philosophie et sa conception de la sagesse.

Isocrate a eu l'intention d'établir une sagesse visant à éclairer l'opinion humaine. Il a prétendu apprendre aux disciples à saisir toute la vertu, à savoir utiliser l'intelligence pour réfléchir sur ce qu'ils ont appris. Les disciples doivent s'adonner à l'étude, veiller à améliorer leurs qualités morales, à mettre leurs connaissances en pratique, ils peuvent enfin moralement et logiquement mettre leur esprit à la recherche dans la vie des opinions les plus justes, moralement et logiquement.

Pour lui, la sagesse est capable d'aider les gens à réussir dans les diverses circonstances de la vie, ceux qui sont sages sont pourvus de vertu, ils pratiquent l'art de la parole, à travers la parole morale et sage, ils transmettent aux auditeurs les informations utiles et réelles qui sont la réaction de la réflexion et les bonnes résolutions sur les questions politiques, sociales et humaines, ils demandent aux gens de ne pas être égarés par les

« sophistes ». La sagesse isocratique est particulièrement différente de celle des autres Sages grecs, comme Platon et Aristote, elle n'est ni métaphysique, ni science, elle parle de l'éthique et de la politique, elle veut engager tous les Grecs à s'épanouir intellectuellement, moralement, politiquement, à bien administrer leurs affaires publiques.

Quant au Maître oriental Confucius, il rêve de construire une figure idéale de l'homme cultivé et reflétant tous les éclats spirituels du monde humain, cette figure est appelée par les Chinois « Jun Zi », une personne parfaite, sage et sainte. Etant un vrai Jun Zi, il est autant attaché à la morale que le rhéteur idéal d'Isocrate, les deux personnes parfaites ont la même mission humaine—une responsabilité supérieure nationale, or, Jun Zi doit encore être pourvu d'autres qualités humaines : Ren et juste milieu.

Se tenir en Ren est l'essentiel de la vertu de Jun Zi, il aime tout le monde et toute la Nature, il a un cœur tolérant et un amour universel, il pratique et suit tous les rites humains afin de se mettre harmonieusement dans la voie universelle, il sacrifie aux ancêtres, respecte les parents et le souverain et il est compatissant à l'égard des pauvres et des faibles. De plus, Jun Zi a un esprit équilibré dans les relations humaines, il retrouve la bonne moyenne entre l'excès et le défaut, possède une tolérance à l'égard de tout, il recherche donc une harmonie de l'Univers sans désobéir à son équilibre, sans le déranger.

De plus, à l'égard de la doctrine de la sagesse chinoise de Confucius et de Lao Zi, il y a certainement des idées communes, et aussi des nuances, mais en effet, ils défendent des philosophies semblables reposant sur des opinions à la fois exactes et justes et ils ne cessent d'associer justice et

vérité sans se fonder sur un système métaphysique. Par rapport à la sagesse d'Isocrate et de Confucius, conformément à différentes époques et à de différentes civilisations, il est incroyable qu'existent beaucoup de ressemblances : le principe de la vertu, la personne idéale de la sagesse et l'ambition finale de l'éducation, etc..

En bref, la majorité des ressemblances pédagogiques n'éprouve que la perfection morale et spirituelle des êtres humains se trouve le principe le plus important d'une éducation, alors le service national apparaît la finalité la plus supérieure. Ayant toutes les qualités évoquées, on peut devenir un sage, tandis que chacun en réussit par de différentes méthodes, chaque civilisation l'interprète en différents angles.

Partie III

L'influence des deux Sages

Chapitre1. L'influence d'Isocrate

En deux époques différentes, sous deux civilisations différentes et dans deux côtés du monde, Isocrate et Confucius ont bien influencé non seulement l'esprit de leur propre nation de leur vivant, mais leur influence demeure jusqu'à aujourd'hui. Chez Isocrate, la doctrine conduit autour de « l'opinion », de l'art rhétorique et de la réussite de la réputation ; chez Confucius, c'est la doctrine de l'esprit de Ren, de la poursuite de la voie de l'Univers et du respect de l'harmonie, les deux sagesse éclairent leurs descendants et ont encore de l'influence.

Depuis l'Antiquité, les hommes profitent sans arrêt des doctrines anciennes en y prisant des conseils utiles et corrects. L'influence d'Isocrate et de Confucius existe toujours et est renommée dans toute l'histoire, or, malgré la lumière brillante pour tous les deux Maîtres, ils ont eu un destin différent dans l'héritage culturel.

L'Année philologique, montre une décroissance de la recherche concernant Isocrate pendant la période du début des années trente jusqu'au début des années quarante, ainsi que dans les années soixante, cependant, il y a une vague de renouveau de la recherche durant les années 1970 jusqu'en 2008. La plupart des publications concernent la recherche sur l'art rhétorique et la pédagogie de la vertu, les traductions de ses discours ont été principalement publiées dans la première moitié du XX^e siècle.

De plus, à l'époque contemporaine, Isocrate semble être de plus en plus « oublié », notamment les recherches le concernant sont moins nombreuses dans les pays extérieurs à l'Europe, en Chine, par exemple, il y a peu de

Chinois qui connaissent Isocrate, ou même le lisent, ce qui se manifeste principalement est seulement la version chinoise des discours « *Panégérique* » et « *Panathénaïque* », il est seulement étudié comme un enseignant de la vertu et de la rhétorique, les recherches ne peuvent pas profondément montrer son ambition et sa sagesse philosophique, ainsi que ce que fut avec précision de son art oratoire. Par conséquent, à travers le phénomène en Chine, il est évident que son influence est limitée et que la « renaissance » de sa sagesse apparaît nécessaire.

L'enseignement et la sagesse d'Isocrate sont typiquement représentatifs de la Grèce antique du 4^e siècle av J.C., ayant l'échec dans son plan politique et avec sa faiblesse physique, il ouvre la première école rhétorique philosophique et tente à travers les discours de déclarer ses stratégies et ses propositions aux Grecs. A son époque, il y a beaucoup de sages de renom, tels que Socrate, Platon, Aristote, Lysias, etc., leurs doctrines restent au courant à leur époque et leur position à l'égard d'Isocrate est le plus souvent éristique.

Par exemple, Isocrate critique l'éducation des Sophistes, ils les considèrent comme des maîtres qui n'enseignent pas la vérité, mais trompent leurs disciples afin d'acquérir de la fortune ; en revanche, Isocrate hérite au moins de certaines traditions de l'éducation des Sophistes, il fait attention à l'éloquence et à travers elle il propage des pensées supérieures, qui réfutent l'amoralisme et le relativisme de certains d'entre eux. En principe, Isocrate enseigne l'art de l'éloquence véritable qu'il appelle parce qu'elle recherche et diffuse la vérité au service du monde grec.

Sous cette tendance publique, Isocrate publie dans ses dernières cinquante années des discours helléniques et politiques, mais ce qui doit se être marqué que dans certains discours, il modifie ou bien transforme l'idée de l'unité hellénique, par exemple, dans le « *Panégryrique* » et dans le « *Panathénaïque* », il exprime clairement la puissance d'Athènes et la réconciliation de la Grèce contre la Perse, pourtant, dans le *Philippe*, ses expressions deviennent un peu vagues, cela montre que même s'il compte devenir l'inspirateur de la politique de toute la Grèce, il reste un orateur qui compte sur d'autres pour réaliser son projet politique.

Réellement, aux yeux d'Isocrate, l'unité de la Grèce concerne l'unité de la civilisation, puisque « *notre cité...a fait employer le nom des Grecs non plus comme celui de la race, mais comme celui de la culture, et qu'on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous.* »³¹¹, il trouve donc qu'Athènes par sa supériorité culturelle est capable d'exercer l'hégémonie en Grèce et d'imposer partout ses valeurs, qui sont celles de l'hellénisme le plus brillant.

Ce sont bien toutes les tendances qui poussent Isocrate à propager son idéal de la réorganisation de la Grèce, il compose le *Panégryrique* vers -380 contre l'hégémonie spartiate et compte en faveur de l'hégémonie athénienne, réconcilier les Grecs contre les Barbares, cela permet ensuite la nouvelle confédération athénienne par rapport aux guerres médiques, certains considèrent quand même que « *sa propagande a rendu possible la seconde confédération athénienne* »³¹², Isocrate met son influence de son idéal politique de grande ampleur

³¹¹ *Panégryrique*(IV) Isocrate 50

³¹² Cf. *Les Idées politiques d'Isocrate* p.81

Toutefois, ses espoirs ne peuvent être réalisés immédiatement quand il apparaît beaucoup de problèmes et de conflits sociaux à l'intérieur de la Grèce et surtout de la Cité athénienne, Isocrate modifie donc l'essentiel de son plan visant à son exécution par des hommes influents, il se tourne vers tous ceux qu'il croit avoir les qualités du chef de l'Etat, tels que le stratège Timothée, Deny l'ancien et le jeune, Nicoclès, Archidamos et le roi de la Macédoine, etc.. Pendant le temps il trouve que la démocratie devient faible.

Isocrate mérite un jugement juste et objectif : « *son action est relativement faible dans les affaires politiques du monde grec, les résultats immédiats obtenus par lui sont supérieurs à ceux des autres philosophes et orateurs de son temps* »³¹³, bien qu'il n'ait eu un succès absolu dans sa vie politique, l'esprit de l'hellénisme qu'il cherche à transmettre règle plus au moins certaines menaces sociales et représente la base de la période hellénique.

Alexandre, le grand roi de l'Empire macédonienne, « *prend la tête d'une croisade panhellénique* » contre « *les ravages impie commis par les Perses lors des guerres médiques* »³¹⁴, vers -334/-330, il réalise le vaste projet politique d'Isocrate en devenant le conquérant de l'Asie. Aussi certaines critiques modernes à son égard sont injustes.

Isocrate est considéré encore par certains historiens modernes comme « *un pur rêveur* »³¹⁵ à cause de son « non-agir » sur la politique et l'histoire de son époque. Les critiques deviennent encore plus sérieuses et dures chez Alfred Croiset disant qu'Isocrate était « *du moins une naïveté innocente* »

³¹³ Cf. *Les Idées politiques d'Isocrate* p.223

³¹⁴ Cf. *Le Monde grec antique* p.263

³¹⁵ Cf. *Les Idées politiques d'Isocrate* p.219

autant que généreuse, où la naïveté cessait d'être sans péril, c'est quand il essaya de trouver en dehors d'Athènes un homme qui prît sa place...la pureté du patriotisme d'Isocrate, en cette occasion, est aussi incontestable que son défaut de clairvoyance...décidément son optimisme et sa candeur étaient incurables...»³¹⁶. Mais c'est pourtant bien son plan d'hellénisation du monde qu'a voulu réaliser Alexandre.

Mais, Isocrate est plutôt étudié comme maître de rhétorique et de morale. L'art de la rhétorique d'Isocrate et son enseignement sont reconnus comme brillants. Les marques de l'éloquence et les idées politiques s'influencent réciproquement, il fait prendre conscience que l'art oratoire est supérieur aux autres formes culturelles³¹⁷.

L'Antiquité voit en lui « *le premier à fuir l'éristique et la philosophie naturelle pour s'orienter vers l'éloquence politique* ».³¹⁸ Son influence sera considérable sur de nombreux orateurs et philosophes, notamment sur Cicéron. Il a existé un courant de pensée isocratique qui n'a pas toujours été reconnu comme tel, mais dont l'influence littéraire et culturelle fut considérable.

A partir de la Renaissance jusqu'à nos jours on verra en lui le modèle du professeur de telle rhétorique, le modèle de l'enseignant humaniste, du bon professeur de lettres. Sa philosophie de l'opinion mérite d'être mieux considérée qu'elle ne l'a été, éclipsée par les doctrines majeures de Platon et d'Aristote. Il est injuste que l'on ne parle pas d'isocratisme, niant ainsi une réalité philosophique indiscutable.

³¹⁶*Histoire de la Littérature grecque IV : Période attique*, Alfred Croiset, ancienne Librairie Thorin et fils, Paris, 1900 p.486, 487

³¹⁷Cf. *Isocrate et son Temps* p.23

³¹⁸*Les Orateurs antiques* Denys d'Halicarnasse p.116

Chapitre2. L'influence de Confucius

Confucius est appelé avec respect « le Maître Kong », « le Saint Kong », est considéré comme « le premier Saint de l'histoire chinoise », sa théorie devient même « le centre de la culture chinoise », il y a quand même l'exclamation que « *Que ne soit pas né Confucius, les être humains restent toujours dans l'ignorance !* »³¹⁹.

De même, il a construit lui-même dans les *Entretiens* et dans d'autres classiques une figure bien gentille, honnête, modeste et sage, il a appris aux disciples les raisons de se perfectionner, de gouverner et d'agir dans les relations humaines, il a déclaré l'importance de l'amour universel de Ren et du respect de la Voie naturelle, il était très ambitieux pour redécouvrir la valeur de l'humanité et très attentif à la fonction de la sagesse philosophique sur les affaires politiques et humaines de l'époque, il a fondé une doctrine unique « le confucianisme ».

La sagesse là-dessus est vraiment exceptionnelle et irremplaçable, qui nourrit et éclaire si généreusement les êtres humains non seulement de la Chine mais aussi de l'Asie et de l'Occident, l'influence du passé et du présent de ce grand Maître est réellement énorme.

2.1 L'influence aux époques anciennes

Sans aucun doute, Confucius a fait avancer la société de son époque, car ses pensées étaient bien adaptées à la situation de ce moment-là et

³¹⁹ « 天不生仲尼，万古如长夜 » : issu d'un poème anonyme de la Dynastie Song, cité par Tang Zixi(唐子西) dans les «*Registres de Tang Zixi* »(唐子西文录), utilisé plus tard par le confucianiste Zhu Xi dans son «*Corpus des dialogues de ZhuXi* »(朱子语类).

étaient plus facilement acceptées par le peuple et par le souverain. Le Maître a vécu dans la période des Printemps et Automnes(-770/-476) sous la Dynastie Zhou Orientaux, où la situation politique et sociale était instable et trouble.

Après avoir déplacé et repris leur capitale à l'est, les rois de Zhou Orientaux ont perdu petit à petit leur autorité symbolique, le pays fut morcelé en plusieurs de centaines petits Etats vassaux qui n'ont plus apporté aux rois de Zhou leur obéissance, ni de contributions matérielles, ni rendu compte de leurs missions. L'ancienne société de l'esclavage fondée sur les traditions rituelles des ancêtres était détruite à cause du désordre, elle était en effet remplacée par la nouvelle féodalité.

Désormais, les rois des Zhou devaient obligatoirement dépendre des autres petits Etats pour la politique, l'économie et les affaires militaires, la règle des rites de l'époque ancienne a été ignorée et abandonnée, le principe « *les décisions concernant le rituel, la musique et les expéditions militaires sont prises par le Fils du Ciel* »(礼乐征伐自天子出) a même été substituée à « *prises par les grands vassaux* »³²⁰.

Sous cette tension, les petits Etats vassaux ont encore produit sans arrêt des confusions pour créer chacun un pays indépendant et à la fois s'est battu pour dominer le pouvoir le plus puissant. La société paisible et rituelle n'a plus existé, la Dynastie des Zhou Orientaux a commencé à entrer dans une période de combat confus.

Etant un lettré ambitieux de l'époque, Confucius en a souffert et a fondé

³²⁰ Cf. *Entretiens* 16.2

sa doctrine sur la base du retour des rites des Zhou Occidentaux, qui étaient considérés par le Maître comme ayant la capacité de maintenir l'ordre du pays. Il a donc eu l'intention de reprendre et de transmettre les traditions rituelles des ancêtres aux hommes actuels.

Dans cette situation sociale, il devient plus facile de comprendre l'essentiel de la vertu chez Confucius : servir au pays, aimer les autres, piété filiale, juste milieu, etc., ainsi que de savoir que dans le désordre, il est raisonnable d'évoquer toutes les qualités vertueuses qui sont bien utiles pour rétablir l'ordre.

Cependant, ce que Confucius a prétendu transmettre et modifier n'était seulement pas lié à l'ambition d'être jugé sage et saint, mais le plus important pour lui était de rappeler l'histoire, de rechercher la sagesse des ancêtres, afin de conclure ce qui était favorable à l'état actuel et de réfléchir sur la meilleure méthode de sauver la Dynastie des Zhou.

Certainement, grâce à son insistance, il a apparu que « *Je transmets, je n'invente rien. Je suis de bonne foi et j'aime l'Antiquité.* » (述而不作, 信而好古, 窃比与我老彭), signifier que Confucius ne transmet que la sagesse de l'antiquité, il n'utilise que la méthode et la mesure antique pour proposer des idées aux rois actuels ; grâce à son respect des rites de l'antiquité, il a exprimé la règle des relations humaines bien comprises : « *Que le souverain soit un souverain ; le sujet, un sujet ; le père, un père ; le fils, un fils.* » ³²¹ ; encore grâce à ses exigences personnelles, il a déclaré que :

« *Les anciens princes, pour faire briller les vertus naturelles dans*

³²¹ Ibid. 7.1, 12.11

le coeur de tous les hommes, s'appliquaient auparavant à bien gouverner chacun sa principauté. Pour bien gouverner leurs principautés, ils mettaient auparavant le bon ordre dans leurs familles. Pour mettre le bon ordre dans leurs familles, ils travaillaient auparavant à se perfectionner eux-mêmes. Pour se perfectionner eux-mêmes, ils réglaient auparavant les mouvements de leurs coeurs. Pour régler les mouvements de leurs coeurs, ils rendaient auparavant leur volonté parfaite. Pour rendre leur volonté parfaite, ils développaient leurs connaissances le plus possible... »³²².

(古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知)

Confucius a fondé la première école privée de la Chine, il s'est efforcé d'enseigner la vertu conformément aux rites anciens, sa doctrine unique à propos de la pédagogie et de l'humanité fut davantage appréciée et comparée avec celles des autres grands Maîtres de l'époque, tels que Lao Zi, Mo Zi, Sun Zi, etc.. Il a visité les différents pays pour faire connaître ses propres pensées politiques, cependant, malgré tous ses efforts, il a en fait échoué, il n'a pas été accepté par les souverains, il a été calomnié par certains flatteurs.

De plus, il y eut encore certains ermites de son époque qui se moquèrent de Confucius et ne consentirent pas à adopter ses pensées, par exemple, il enregistra une histoire dans les *Entretiens* : une fois, Confucius et son disciple se mirent en route pour un voyage, Zi Lu avait été laissé en

³²² *Da Xue*(大学 *Grande Etude*) chapitre 1, paragraphe 3, traduction via *Les Quatre Livres*, S. Couvreur S.J. 1972

arrière, il rencontra un vieillard portant à l'épaule un panier accroché à son bâton et lui demanda s'il avait vu son Maître Kong, le vieillard répondit « *...qui ne sais rien faire de tes quatre membres, ni ne peux distinguer les cinq céréales, qui donc pourrait être ton maître ?* » (四体不勤 五谷不分, 孰为夫子), Zi Lu rattrapa Confucius et lui fit rapport, le Maître dit « *c'est un ermite.* ».³²³ Cet ermite méprisa Confucius parce qu'il ne savait pas travailler aux champs, ne connaissait pas les céréales, et n'était pas digne du nom de Maître. Evidemment, il y avait beaucoup d'ermites de ce genre à ce moment-là qui critiquèrent Confucius et cet élément fut connu et fit réfléchir le Maître Kong.

Il y a encore un autre épisode dans les *Mémoires historiques—Bibliographie de Confucius* (史记-孔子世家) de Sima Qian, il enregistra dans le paragraphe 25 une moquerie d'un homme de l'Etat de Zheng, cet homme décrivit le Maître Kong ainsi : « *il a... la taille du dessous moins de trois pouces que Yu, est en si piteux état et si découragé comme un chien errant* » (然自要以下不及禹三寸, 累累若丧家之狗), Confucius l'entendit et dit « *il n'est pas vrai de me décrire par la taille, mais il est absolument correct de me regarder comme un chien errant* » (形状, 末也。而谓似丧家之狗). Confucius n'évita point d'être critiqué et moqué, il se connut mieux lui-même et admit qu'il y eut moins d'occasions d'être accepté par les souverains des Etats, il visita partout et il ne put pas transmettre sa doctrine politique dans des conditions favorables.

L'attitude à l'égard du grand maître a pour cause la situation instable de l'époque, tous les Etats vassaux étaient dévorés par l'ambition de l'hégémonie, les règles sociales étaient déjà attaquées, le souhait du respect

³²³ Cf. *Entretiens* 18.7

des rites de Zhou n'était plus réalisé, la doctrine de Confucius n'était pas une perfection de mesure pour « l'hégémonie », le résultat négatif de ses visites politiques devient donc compréhensible. La même situation s'est trouvée dans l'époque suivante—la Dynastie Qin où la plupart de pensées de Confucius ne se sont plus encore adaptées à la domination du souverain.

Il y eut un événement très connu sous la Dynastie Qin, nommé *Fenshu Kengru* (焚书坑儒): « brûler les livres et enterrer les lettrés », le premier Empereur chinois Qin Shihuang accusa les pensées confucianistes de nuire au développement de l'empire et de renvoyer à l'Antiquité. De plus, l'école privée de Confucius était ouverte au public comme « *éducation approchée du peuple* », et n'était pas liée au pouvoir royal, comme il a dit « *mon enseignement s'adresse à tous, indifféremment* » (有教无类),³²⁴ pour ces raisons il y eut condamnation, les confucianistes furent exécutés et certains documents classiques disparurent.

Réellement, sous la Dynastie Qin, l'Empereur préconisa et estima la doctrine du légistes³²⁵ qui préconisa « gouverner par la loi » et eut pour ambition de faire surveiller, contrôler et sanctionner tout le monde tout en assurant l'autorité de la loi, sans aucune exception. Certes, « la politique de la vertu » ou bien « la politique de Ren » de Confucius ne purent plus convenir à la situation de Qin.

La disparition du confucianisme dura jusqu'à la Dynastie des Han Occidentaux, un grand maître du confucianisme Dong Zhongshu³²⁶

³²⁴ *Entretiens* 15.39

³²⁵ 法家 : différente du taoïsme, du confucianisme et du mohisme, elle fut à l'origine de la période du Printemps et Automnes, compta proposer de « gouverner par la loi », et d'« enrichir le pays et de renforcer la force militaire »

³²⁶ 董仲舒 : (-179/-104) un lettré confucianiste, penseur, philosophe, homme politique et pédagogue très connu de la Dynastie de Han, fit grande contribution à la renaissance du

préconisa que le confucianisme devait remplacer toutes les autres écoles de pensée et conseilla à l'Empereur de Han³²⁷(Wudi, Liu Che 汉武帝刘彻) d'assurer la promotion des doctrines confucianistes et de les adopter comme l'idéologie principale de l'Etat.

Dong Zhongshu tenta d'établir un gouvernement qui pouvait suivre la règle et la correspondance de l'Univers, il pensa qu'il y avait trois éléments : la Terre, la société humaine et le Ciel, ce fut le roi qui fit lier la Terre et le Ciel, par conséquent, la doctrine de Dong fut en fait une synthèse du confucianisme, du légiste et des pensées des Cinq éléments et du Yin et du Yang. L'Empereur Wudi accorda cette mesure et ces pensées, il s'est efforcé de les mettre en pratique, désormais, le confucianisme commença à se développer et la société des Han occidentaux eut une grande prospérité.

Après la Dynastie des Han, la doctrine du confucianisme resta toujours la théorie essentielle pour gouverner et cultiver les Chinois, bien qu'elle ait eu une grande évolution et subi des modifications. Les classiques confucianistes furent rectifiés et réaménagés plusieurs fois, l'origine de la doctrine de Confucius a été changée, par exemple, pendant les époques des Trois Etats(三国) et la Dynastie Jin(晋), le confucianisme évolua comme la philosophie de métaphysique ; dans la Dynastie Tang(618/907), il y eut le taoïsme et le bouddhisme qui pénétrèrent dans le confucianisme.

Zhu Xi codifia avec ses disciples les *Avertissements des Quatre Livres* et *des Cinq Jing*(四书五经章句集注) et fit développer le confucianisme comme science. A partir de cette dynastie, la doctrine du confucianisme

confucianisme

³²⁷ 7^e empereur de la Dynastie Han, régna 54 ans(-157/-87) et est considéré comme un des plus grands empereurs chinois

devient l'idéologie culturelle chinoise principale et occupa la place dominante dans la société, la pédagogie et la politique, la science du confucianisme de Zhu Xi servit même politiquement de contenu unique dans les examens impériaux des dynasties suivantes, cette mesure ne fut supprimée qu'au mouvement du 4-Mai³²⁸, cette doctrine traditionnelle perdit alors la place dominante.

L'influence du confucianisme n'apparaît pas seulement en Chine, mais aussi en Occident. Au 13^e siècle, le marchand vénitien Marco Polo(马可波罗) vint voyager en Chine, publia le célèbre « *Livre des Merveilles* »(马可波罗游记) qui raconta et estima la prospérité de la Chine ; Matteo Ricci(利玛窦), le prêtre jésuite italien et missionnaire en Chine, fut encore profondément influencé par le confucianisme, il s'appela « un confucianiste », s'habilla comme un confucianiste, traduisit en latin les *Classiques* confucianistes les « *Quatre Livres* » en 1594 et publia les « *Entretiens* » en France en 1687, ce qui fut la première traduction en langue étrangère dans l'histoire de la Chine. Ce « confucianiste italien » incarna le pont de la civilisation entre la Chine et l'Occident.

De plus, du 17^e siècle au 18^e siècle, les pensées de Confucius et de la Chine furent chaleureusement acceptées et transmises dans toute Europe, surtout en France, il y eut beaucoup de penseurs et de révolutionnaires, comme Voltaire(伏尔泰), Rousseau(卢梭), Diderot(狄德罗), Maximilien de Robespierre(罗伯斯庇尔), Paul Henri Thiry d'Holbach(霍尔巴赫), les philosophes allemands Immanuel Kant(康德), Hegel(黑格尔), Gottfried Wilhelm Leibniz(布莱尼茨) etc., qui se sont intéressés aux ouvrages classiques du confucianisme, surtout à l'« *Invariable Milieu* »(ZhongYong),

³²⁸ Mouvement nationaliste chinois, eut lieu au 4 Mai, 1919, visa à contre les prétentions de l'Empire du Japon sur la Chine

aux « *Entretiens* » et au « *Da Xue* », et tentèrent de transmettre la philosophie de la vertu, et de la sagesse gouvernementale.

Le voyageur, philosophe et médecin français François Bernier(1620-1688) composa l'« *Introduction à la lecture de Confucius* » selon ses propres compréhension et passions envers le confucianisme, et dans l'« *Extrait de diverses pièces envoyées pour étrennes à Madame de la Sablière* »(dans le Journal des Savants des 7 et 14 juin 1688), il jugea et estima Confucius pour sa connaissance de l'esprit humain et pour sa conception de la vertu et de la sagesse :

« ...How well he(Confucius) knew the inside of men's minds and what great views he had for the conduct of princes and the government of States, that he deemed happy only when they were virtuous ! No man ever, as far as I know, seemed to have so much wisdom, so much prudence, so much sincerity, so much piety, so much charity...»³²⁹

Pendant le Siècle des Lumières, Voltaire, la figure emblématique de la pensée française et de la liberté, préconisa davantage la sagesse de Confucius, il estima bien son intelligence et regretta que les Français ne puissent pas être cultivés par ses pensées, même dans son « *Dictionnaire philosophique* », Voltaire créa particulièrement un chapitre sur la Chine et présenta Confucius en le tenant en haute estime, il dit que : « *c'est que Confutzée n'avait nul intérêt de mentir ; il ne faisait point le prophète, il ne se disait point inspiré, il n'enseignait point une religion nouvelle, il ne recourait*

³²⁹ Cf. *China and Europe, Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* Thomas H.C.Lee, The Chinese University of HongKong 1991, p.155
L'extrait original à la « *Copie des étrennes envoyées à Madame de la Sablière par M.Bernier*(Montpellier, 1688), p.11-12

point aux prestiges ; il ne flatte point l'empereur sous lequel il vivait, il n'en parle seulement pas. », il écrivit même quatre vers au-dessous du portrait de Confucius que :

*De la seule raison salutaire interprète,
Sans éblouir le monde éclairant les esprits,
Il ne parla qu'en sage et jamais en prophète ;
Cependant on le crut, et même en son pays.*³³⁰

De plus, Voltaire supporta et approuva encore forcément la grandeur de Confucius dans d'autres ouvrages, par exemple, les « *Lettres philosophiques sur les Anglais* » et « *Le Mondain* », il apprécia le statut important de Confucius et crut que sa doctrine pouvait être utile dans la France et dans l'esprit des Français. Par ailleurs, figure principale de la Révolution française—Maximilien de Robespierre(罗伯斯皮尔) prétendit aussi s'accorder avec les pensées confucianistes.

*« La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces même droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi. »*³³¹

L'esprit de cet article de la déclaration des droits de l'homme correspond à celui de Confucius : « *n'imposez pas aux gens ce dont vous ne voudriez pas pour vous-même* »(己所不欲勿施于人)³³². Tout le monde est libre, personne ne peut nuire ou déranger la liberté et le droit d'autrui. Cela est

³³⁰Oeuvres complètes de Voltaire: *Dictionnaire philosophique*(哲学辞典), Tome7, Voltaire, M.A. Goujon, Chez Th.Desoer, Libraire, Paris, 1817(source électronique) p.590

³³¹Cf.source électronique, via Lgifrance.gouv.fr

³³²Entretiens 12.2

juste l'idée de l'humanité du confucianisme, les penseurs français poursuivirent le même chemin de l'humanisme que le Maître oriental.

En outre, le collaborateur de l'*Encyclopédie* Paul Henri Thiry d'Holbach(保尔·霍尔巴赫) se battit contre la monarchie, mais eut de l'estime pour le principe de « gouverner par la vertu » du confucianisme ; à la fin de l'époque des Lumières, il y eut encore un autre grand penseur et philosophe allemand Immanuel Kant(伊曼努尔·康德) qui fut considéré comme influencé par la doctrine chinoise.

Aux 17^e et 18^e siècle en Europe, de nombreux penseurs occidentaux acceptèrent et apprirent les pensées confucianistes, on peut quand même croire que les penseurs occidentaux connaissaient plus au moins Confucius et sa doctrine.

2.2 L'influence à l'époque contemporaine

L'essentiel du confucianisme consiste à respecter et à pratiquer la vertu, précisément—les Rites, mais le respect et la pratique ont diminué petit à petit dans l'histoire de la Chine. Dans la République de Chine, depuis que l'Examen impérial a été supprimé(1905), et que le modèle du manuel de la langue chinoise traditionnelle a été remplacée par la langue moderne, l'éducation traditionnelle, surtout le confucianisme a quitté petit à petit la scène de l'histoire ; pendant les dix ans troubles de la grande Révolution culturelle en Chine³³³, le confucianisme a quasiment disparu.

333文化大革命：1966-1976, le président Mao a souhaité consolider et développer son pouvoir et purger la Parti communiste chinois, il a engagé le peuple(les gardes rouges en groupe 红卫兵, la plupart étaient des étudiants et des collégiens, environ un million) à se révolter afin de liquider l'idéologie bourgeoise. Cette agitation a causé la mort des millions de personnes, la plupart étaient faussement condamnés et exécutés. En 1976, Mao était

C'était juste la fin de la grande Révolution culturelle que les lettrés et les penseurs ont commencé à rechercher la doctrine de Confucius, à la remettre à un haut niveau dans la culture chinoise, ainsi qu'à en profiter pour améliorer la société moderne en lui attribuant de nouvelles significations. Beaucoup de mesures ont été élaborées par le gouvernement afin de la protéger la doctrine.

Les élèves doivent apprendre obligatoirement les pensées confucianistes, les éditeurs organisent des colloques et publient des livres, le gouvernement ouvre particulièrement l'Institut Confucius au monde entier montrant aussi qu'il est utile de transmettre non seulement la sagesse de Confucius, mais aussi la culture chinoise, il y a déjà 457 Instituts Confucius et 707 Classes Confucius en Septembre 2014 dans 122 pays.

De plus, l'influence et l'intérêt du confucianisme ne se trouvent pas seulement en Chine, Confucius a été élu le premier dans le top 10 des plus grands penseurs mondiaux par le « *Dictionnaire des hommes illustres mondiaux* »(世界名人大词典) publié en 1984 aux Etats-Unis, les autres neuf hommes étaient : Platon, Aristote, St.Thomas d'Aquin, Nicolas Copernic, Francis Bacon, Isaac Newton, François-Marie Arouet dit Voltaire, Immanuel Kant et Charles Robert Darwin.

Il y a encore Joseph Needham(李约瑟 1900-1995), sinologue britannique, qui fut passionné pour mener des recherches sur la civilisation chinoise, telles que la doctrine de Confucius et de Lao Zi, il publia « *La Science chinoise et l'Occident* »(1977), « *Science et civilisation en*

décédé, le nouveau groupe dirigeant a succédé au pouvoir du Parti, la révolution devait être terminée. Cette révolution a fait ralentir le développement de la Chine et a fait régresser la culture chinoise.

Chine »(1954), « *Un taoïste d'honneur, Autobiographie* »(1980), etc., dans « *Science et civilisation en Chine* », il manifesta ses propres idées sur le confucianisme : « *By the 3rd century, however, the term 'Ju' (儒 confucius), which was widely applied to them...It provides all the names which have come down to us from the 'period of the philosophers'...*», la doctrine de Confucius fut considérée par Joseph ainsi : « *was a doctrine of this-worldly social-mindedness. In so far as social justice could be conceived of within the framework of the feudal, or feudal-bureaucratic, social order, Confucius strove for it* »³³⁴.

A l'époque contemporaine, il apparaît à nouveau une nouvelle vague forte de l'étude du confucianisme, des sinologues ou des hommes célèbres mettent en recherche davantage la doctrine confucianiste, ils font des recherches sur la sagesse de la vertu et de la religion, estiment hautement ses avantages et les introduisent dans la vie quotidienne, la société, la nation et le monde entier, l'esprit de Ren est capable d'établir l'homme idéal qui est honnête et capable de saisir la règle du monde et les valeurs comme la vertu, l'égalité et la liberté ; la sagesse de « la pratique milieu » est vraiment utile pour reconstruire une harmonie dans toutes les relations humaines.

Certainement, les pensées de Confucius étaient seulement l'avancement théorique de son époque, elles peuvent servir plus au moins aux affaires du monde contemporain à condition que les hommes modernes en prennent une bonne compréhension et en empruntent celles qui s'adaptent à la situation actuelle.

³³⁴ *Science and Civilisation in China*, Volume2, Joseph Needham, Cambridge University Press 1956 p.3, 5

Conclusion

Isocrate et Confucius furent respectivement chacun un homme illustre à leur propre époque, ils ont ouvert la première école particulière de leur pays, l'une proposait une rhétorique nouvelle, philosophique, l'autre était une école privée pour tout le monde. Isocrate se disait philosophe et rhéteur, il s'efforça de rechercher l'art rhétorique et sa propre doctrine centrée sur les notions de « *doxa* »; Confucius était considéré comme le « Saint » qui éclaira la Chine et prétendit poursuivre la voie universelle—la relation entre l'Univers et les êtres humains et entre les êtres humains eux-mêmes. Tous les deux défendirent pendant toute leur vie la valeur de l'humanité.

1. Bilan de l'étude

Isocrate et Confucius proposent une éducation harmonieuse. Chez eux, les disciples doivent apprendre non seulement les connaissances concrètes et indispensables, telles que l'art rhétorique chez Isocrate et les classiques, les rites chez Confucius, mais aussi les disciplines utiles, comme l'art du raisonnement conduisant à l'opinion et l'éthique chez Isocrate et la musique, le tir à l'arc, la conduite des chars chez Confucius.

Les deux Maîtres exigent semblablement trois processus nécessaires pour l'éducation : l'instruction, l'apprentissage et la pratique. Dans ces processus, apparaissent deux relations majeures : la relation entre le professeur et l'élève ; la relation entre l'apprentissage et la pratique. De plus, ils demandent aux disciples encore de savoir réfléchir : pour Isocrate, la réflexion est égale à la méthode philosophique de « *doxa* » ; alors que pour Confucius, l'apprentissage et la réflexion s'influencent l'un et l'autre, la

réussite dans les études concerne la liaison de ces deux éléments.

En outre, pour réussir finalement à être l'homme parfait, tous les efforts de l'étude ne sont pas les seuls éléments, les dons naturels sont considérés comme importants et indispensables. Par exemple, Isocrate pense que si l'on veut devenir homme honnête, il faut d'abord être doué pour la vertu, parce que la vertu ne peut pas s'enseigner, elle ne peut que s'améliorer à travers l'éducation ; si l'on veut devenir un excellent orateur, il faut avoir des qualités, comme le courage, etc..

Cela apporte certaines limites et indique que l'éducation qu'il propose n'est pas offerte à tout le monde et que ce n'est pas tout le monde qui peut devenir vertueux et bon orateur. Confucius offre une éducation dite « égale » qui est ouverte à « tous », même aux femmes.

Par ailleurs, l'enseignement de la vertu occupe une place très importante dans les doctrines d'Isocrate et de Confucius, leur sagesse s'épanouit également sur la base de cet enseignement. Isocrate a pour ambition de cultiver le rhéteur accompli qui est droit moralement et intelligent, il a l'intention de guider moralement ses auditeurs afin de recevoir une grande réputation et de contribuer à rendre des services à la nation grecque.

La possession de la morale va aider l'homme à mieux se perfectionner, selon Isocrate, la composition du discours a besoin des qualités morales humaines, puisque seulement des discours sur un sujet supérieur, utile, droit et juste peuvent gagner la confiance des auditeurs, ceux qui les prononcent peuvent facilement obtenir une bonne réputation et transmettre la vérité.

Alors que Confucius insiste toujours sur le respect des rites anciens, la répétition et la continuation des rites des ancêtres sont utiles d'après lui pour améliorer la situation politique trouble, il transmet le principe de la vertu à travers chaque dialogue avec ses disciples. Servir à la stabilité de l'Etat devient l'objectif de son enseignement, il y a les règlements absolus entre toutes les relations à propos du souverain, du ministre, du père et du fils, chacun se charge de sa responsabilité particulière en suivant les rites, en gardant la règle naturelle.

L'éducation par la vertu et le gouvernement de la vertu sont très représentatifs de la philosophie de Confucius, il croit que le principe de la vertu peut correctement guider les êtres humains, les individus et les dirigeants doivent faire attention à la parole et à l'action qui ne doivent pas nuire à leur entourage, non plus à la relation harmonieuse dans la société. Selon l'idée de Confucius, on peut dire que les rites sont certainement l'ordre régulier dans son époque particulière et qu'ils sont la meilleure façon de mettre un terme à l'agitation qui trouble les familles et le pays.

Quant à leur objectif de l'éducation, les deux Maîtres proposent chacun l'homme idéal pour satisfaire son ambition finale. Isocrate a envie de cultiver l'homme idéal afin de réaliser l'ambition humaine, du bon rhéteur philosophe. Le Maître lui demande d'être pourvu de toutes les qualités morales, de composer des discours utiles, justes et droits, de défendre les valeurs de la renommée, d'imiter les exemples des dieux ou des demi-dieux et de s'opposer à tout ce qui déforme la vérité. Le bon rhéteur doit avoir une intelligence supérieure qui lui permet de s'exprimer correctement, de réfléchir et de poursuivre la vérité à travers les progrès de ses opinions.

Confucius introduit « Jun Zi » pour réaliser la valeur de l'humanité, qui est le représentant de la vertu et de la perfection humaine. Jun Zi est autant pourvu de qualités morales que le rhéteur d'Isocrate, il reste toujours honnête et sage pour régler toutes les affaires humaines, il peut être le représentant de tout le monde—les dirigeants, le peuple, les riches et les pauvres, aux yeux de Confucius, tout le monde a droit de recevoir l'éducation, cela permet aux hommes de devenir plus vertueux, de connaître la raison naturelle et de se perfectionner, d'élever et d'affiner la sagesse et de purifier l'âme.

Réellement, tous les points éclatants des pensées d'Isocrate et de Confucius portent sur la doctrine de la sagesse philosophique, qui caractérise l'âme humaine. Pour Isocrate tous les soins qu'il accorde à l'enseignement sont orientés vers cet idéal, il attache de l'importance à la puissance de la réflexion et de la pratique de la vérité, sa théorie philosophique n'est ni science, ni métaphysique, elle consiste juste en la perfection harmonieuse humaine avec la méthode de la « *doxa* ».

Pour Confucius, pour ce qui est de la philosophie, il recherche aussi une méthode complètement capable d'améliorer la relation entre les êtres humains et le Ciel et la Terre. Il entreprend d'apprendre aux disciples à « aimer les autres ». Ce qui se trouve être la qualité majeure dans le confucianisme s'appelle « Ren ». Confucius apprend aussi à mettre en pratique « le juste milieu » qui rend les hommes pondérés, paisibles, tolérants et courageux. La sagesse de Confucius pousse davantage la société de l'époque vers la paix et le bonheur.

D'une part, les pensées d'Isocrate et de Confucius sont influencées par

la situation historique ; d'autre part, leur sagesse influence à l'inverse l'idéologie de leur époque et même d'aujourd'hui. Isocrate ouvre une école de la rhétorique philosophique, pour qu'il puisse enseigner ses propres théories de l'art rhétorique, par rapport aux autres Maîtres grecs, surtout aux Sophistes ou à ceux qui s'opposent à lui, Isocrate fait lier la technique de cet art oratoire avec la personnalité individuelle, la vérité, la réputation, le service public et le patriotisme. En fait, l'ambition pédagogique et politique d'Isocrate n'est rien d'autre qu'un souhait de la renaissance de la nation grecque.

Certainement, Isocrate engage les orateurs à servir les affaires publiques, il rappelle souvent que tous les Grecs sont le meilleur peuple du monde, il propose une paix entre les cités grecques pour équilibrer leur puissance contre les « Barbares » ; il conseille encore au Roi Philippe de renforcer le pouvoir de la Macédoine et de s'emparer de la richesse de la Perse. Les idées politiques d'Isocrate sont bâties sur la base de la fidélité envers sa patrie, bien qu'il n'ait pas directement reçu le succès conçu par lui-même, l'efficacité de son plan public fonctionne quand même dans des années qui ont suivi sa mort.

Isocrate ne suscite pas autant d'intérêt que les autres grands philosophes de son époque. Cela s'explique, mais c'est, d'une certaine façon, bien regrettable. Confucius, lui, joint d'un intérêt qui ne fait que s'accroître dans le monde moderne.

Mais à l'époque de la Dynastie des Zhou, le plan politique de Confucius ne fut pas non plus exécuté, le Maître se déplaça toujours pour des visites aux royaumes vassaux, il fut parfois calomnié et critiqué par les autres

écoles culturelles. En effet, Confucius fut dans la même situation qu'Isocrate avec le roi ancien qui a perdu son autorité : le pays est morcelé en Etats vassaux, la situation de l'époque est sous tension. D'après le Maître, la cause de ce bouleversement consiste en la perte du respect des ancêtres, tous les vassaux abandonnent les rites et les règlements traditionnels et vont s'éloigner de la voie du Ciel. Confucius ne supporte plus la trahison de cette sorte, il veut donc agir et « réparer cette faute ».

Certes, il a la même ambition finale par rapport à celle d'Isocrate, mais plutôt à travers la perfection morale de l'individu au lieu de la guerre, cela n'indique pas qu'Isocrate préfère proposer de mettre l'Etat en guerre, cependant, Isocrate possède davantage l'ambition militaire que Confucius. Toutefois, sa théorie philosophique devient malgré tout protégée et continuée, notamment à partir du 12^e siècle, le confucianisme monte dans la scène principale de la culture chinoise, la doctrine caractérise l'idéologie et la personnalité des Chinois.

Depuis longtemps, les *Entretiens* sont traduits en de nombreuses langues étrangères, des Instituts Confucius sont ouverts de plus en plus nombreux dans le monde entier. Evidemment, la doctrine du confucianisme est encore « vivante » et apporte davantage une sagesse brillante au monde contemporain, alors que les idées brillantes d'Isocrate tombent dans l'oubli. On peut même dire qu'elle est pratiquement inconnue des orientaux. Pour cette raison, nos recherches comparatives vont donner l'occasion de la faire connaître.

2. Les correspondances relatives et la tendance

Dans l'établissement de la comparaison, il y a de nombreux rapports entre les pensées d'Isocrate et de Confucius et qu'il y a non seulement des points communs mais aussi des différences, liées à l'origine historique de deux civilisations différentes.

Généralement, il y a beaucoup de différences entre la société de l'Occident et de l'Orient portant sur la politique, l'économie, l'histoire, la tradition et la religion, etc., au fond, toutes les différences sont influencées par la idéologie traditionnelle différente qui est issue de la pensée des ancêtres. Dans ces recherches comparatives, on reconnaît la pensée d'Isocrate et de Confucius, leurs idées philosophiques et politiques restent plus au moins des traces dans l'histoire, la comparaison manifeste plutôt les correspondances relatives entre leurs pensées.

Isocrate et Confucius proposent de plus nombreuses pensées semblables sur l'importance de la morale, de la relation entre l'enseignement et l'apprentissage, de l'héritage des ancêtres, comme la vénération et l'imitation de leurs actions et de leur sagesse, ainsi que l'importance de l'idée d'harmonie. Toutes les pensées sont marquées dans leur enseignement et dans leurs oeuvres rédigées, par lesquelles, leur idéal est analysable.

Ils ont tous l'intention de former l'homme accompli ou idéal qui est très vertueux et intelligent, le rhéteur philosophe d'Isocrate et le Jun Zi de Confucius sont formés pour satisfaire leur souhait : les deux figures peuvent se perfectionner comme modèle social au sens moral et public, ils accordent l'importance à l'équilibre de l'esprit et du corps, ils saisissent à la fois l'importance de la connaissance scientifique, philosophique, culturelle et de

la pratique des exercices physiques. De l'intérieur à l'extérieur, de l'âme au corps, le modèle idéal se distingue de l'homme vulgaire par l'immense talent et par la hauteur spirituelle.

Cependant, JunZi peut être considéré comme plus représentatif du modèle social que le rhéteur d'Isocrate, le premier est vraiment un modèle de la morale et le représentant de la norme sociale, alors que le bon rhéteur est plutôt « l'outil » dont Isocrate profite pour réaliser son ambition politique, philosophique et patriotique.

Premièrement, Confucius propose cette figure parfaite à tous les citoyens, sans limite du statut social et non plus d'origine, tous ceux qui le veulent et qui sont doués pour se perfectionner ont l'occasion de devenir JunZi.

Autrement dit, tant que l'on est pourvu des qualités, par exemple « *manger avec modération, n'exiger nul confort dans son logement* » (君子食无求饱, 居无求安) et « *la conduite privée est digne ; servir ses supérieurs avec respect ; traiter le peuple avec générosité ; distribuer les corvées avec justice* » (其行己也恭, 其事上也敬, 其养民也惠, 其使民也义)³³⁵, l'on peut devenir le modèle aux yeux de Confucius, certes, être le peuple, il « *se cultive, et acquiert ainsi de la gravité* » (修己以敬), être le souverain, il « *se cultive, et donne ainsi la paix au peuple* » (修己以安百姓), être une partie de la relation humaine, il « *se cultive, et donne ainsi l'aise à autrui* » (修己以安人)³³⁶.

Deuxièmement, le bon rhéteur d'Isocrate est d'abord un représentant de

³³⁵ *Entretiens* 1.14, 5.16

³³⁶ *Ibid.* 14.42

l'homme honnête, de l'homme accompli, issu de son enseignement de la rhétorique, il doit être doué pour parler et penser, pour composer des discours et pratiquer l'éloquence, un tel genre d'homme appartient en effet à des élites, c'est-à-dire que l'enseignement de cette éloquence qui le caractérise n'est réservée qu'aux hommes doués ; puis l'objectif du rhéteur consiste à réaliser son plan culturel et politique, par exemple, à travers des discours, on diffuse l'idée de la vertu, de la paix, de la réorganisation des cités grecques, on défend la vérité et on s'oppose aux calomnies, on propage la méthode de l'apprentissage et l'importance de la bonne philosophie, etc., c'est bien à tout cela qu'Isocrate fait attention dans sa pédagogie, il forme ses disciples afin de réaliser finalement son ambition de perfectionnement de l'esprit.

Evidemment, en ce qui concerne le rapport entre « rhéteur » et « Jun Zi », on peut dire qu'ils ont tous les deux des qualités morales et sont capables de s'occuper des charges sociales et politiques. Ayant l'objectif de la figure idéale, Isocrate et Confucius introduisent une théorie de la sagesse relativement semblable. Ils veulent élire les individus et le peuple.

Alors que Confucius espère poursuivre l'ordre universel, le souverain se contrôle dans l'ordre gouvernemental, le ministre se contrôle dans la règle du ministre, le peuple s'agit pour obéir au souverain, les parents et les enfants respectent les rites familiaux, « la voie correspondante » de Confucius consiste à réaliser l'équilibre entre l'ensemble du Ciel et de la Terre et les êtres humains, ainsi que la relation entre les hommes eux-mêmes ; sur cette base, le pays et le peuple peuvent retrouver l'ordre régulier, tout fonctionne favorablement, il ne reste que la paix et l'harmonie, cela représente « le bonheur » désiré chez Confucius.

En ce qui concerne la méthode d'Isocrate, elle repose sur « les opinions droites », les « *doxai* », on peut s'approcher de la vérité et obtenir la solution des problèmes rencontrés.

Isocrate déclare sa propre théorie de l'opinion séparément dans le paragraphe 271 de l'*Echange* et dans les paragraphes 30-32 du *Panathénaïque*, il fait attention à l'importance de la combinaison entre les trois éléments suivants : l'apprentissage, la réflexion et la pratique, ainsi que l'avantage de résoudre des difficultés en fonction de l'opinion.

Par une telle idée, Isocrate peut mettre en place son enseignement et son ambition publique, il défend sa conviction philosophique bien éloignée des « *broutilles quelconques, contrats privés ou sujets analogues qui occupaient les sophistes de ce temps* » et il espère que « *les Etats seront mieux administrés et les citoyens progressent vers la vertu* »³³⁷, tout cela manifeste juste l'efficacité des opinions droites porteuses de bonne renommée, ainsi que la faculté d'un vrai philosophe et des esprits bien formés.

Quant à Confucius, « la voie correspondante » peut être divisée en quelques parties diverses, le professeur Yu Dan expose dans le « *Bonheur selon Confucius* » qu'il y a respectivement « *la voie du ciel et de la terre* » ; « *la voie du coeur et de l'âme* » ; « *la voie du monde* » ; « *la voie de l'amitié* » ; « *la voie de l'ambition* » et « *la voie de l'existence* ». Toutes les « voies » contiennent évidemment tous les domaines de l'humanité et marquent également toutes les relations humaines, en principe, la voie

³³⁷ Cf. *Les Orateurs antiques*(I), Denys d'Halicarnasse, Les Belles Lettres, 1978, Paris p.116 3.

générale de Confucius concerne le respect de l'ordre universel.

On s'interroge souvent « *quelle est mon ambition du travail, qu'est-ce que je dois faire pour réaliser mon ambition, ai-je déjà atteint à mon résultat prévu ?* », en réalité, ces interrogations sont bien les reflets concrets de la question évoquée en-dessus : lorsque l'on retrouve l'ambition du travail, on sait alors le but de la vie ; lorsque l'on sait la méthode pour achever la mission de la vie, on retrouve « la voie correcte » ; quand on est sûr que la mission est déjà atteinte au but prévu, on devient satisfait et on reçoit beaucoup de bonheur dans le coeur.

De toute façon, les êtres humains vivent dans le grand Univers, il faut respecter la règle et s'y adapter, comprendre encore que l'existence de tout l'Univers se déroule selon ses propres raisons : on sème les graines au printemps, on les récolte puis à l'automne ; le soleil se lève à l'est et se couche à l'ouest ; l'histoire se développe toujours et les êtres humains progressent.

En conséquent, pour la voie de l'existence humaine, on doit traiter avec une grande pondération des choses à la fois optimistes et pessimistes, quels que soient les succès, les gloires et les regrets, les déboires, l'important est d'avoir une attitude harmonieuse pour satisfaire le coeur sans s'éloigner de l'ambition originale, sans accompagner le malfaiteur et sans désobéir à la vérité. En bref, cela manifeste autrement le principe de la sagesse d'humanité chez Isocrate et chez Confucius.

Il est vrai qu'Isocrate et Confucius sont tous les deux des maîtres en l'humanisme, leur formation à la vertu aident les hommes à servir la justice,

leur sagesse philosophique trouve un équilibre entre la réalité et l'idéalisme, toutes les connaissances et la poursuite de la vérité donnent beaucoup d'inspirations sur la vie réelle humaine. Hors de l'ambition publique, ils se consacrent à la tâche de servir l'humanisme, plutôt au sens de la contribution à la civilisation du monde. Surtout la comparaison entre leur différente doctrine peut offrir un échange entre deux civilisations.

On dit souvent que les différentes sociétés sont formées par leurs idéologies particulières, qui exprime une culture caractérisée. C'est la raison pour laquelle l'Occident se distingue de l'Orient, les différences représentent « la conséquence » de deux idéologies, on prend différentes nourritures, on parle des langues différentes, on agit en fonction de différentes habitudes et on adhère à des religions différentes.

En outre, il y a un autre phénomène commun dans le monde entier, les hommes attachent davantage d'importance à la divergence et à la contestation, ils ont moins de patience, moins de confiance et moins de conviction, ils cherchent plus à obtenir leur bien propre et leur intérêt particulier.

Lorsque l'on rencontre un tel choc de la civilisation et une telle divergence, il vaut mieux avoir un esprit humaniste, car il n'y a qu'une Terre qui est ensemble le berceau de l'humanité, on doit mutuellement se considérer ensemble comme les compatriotes de la Terre ; on doit se comprendre sur la base des civilisations différentes pour éviter les malentendus, les préjugés et les conflits; on doit apprendre les qualités et les défauts des civilisations; on doit observer toutes les différences et toutes les ressemblances avec un cœur bien tolérant et ouvert et « *un respect*

mutuel construit sur la découverte d'une forme de complémentarité »³³⁸.

Tout cela peut être un échange de civilisation. Certainement, c'est bien l'ensemble des différences et des ressemblances qui poussent le monde à avancer, on doit encore agir sous la bonne compréhension sans offenser l'un et l'autre, et parvenir à avoir des identités de vues pour respecter l'un et l'autre.

3. Derniers mots

Généralement, la pensée du Sage est issue de la situation politique et sociale de l'époque réelle, de telle situation, de telle pensée culturelle. Pour les deux Maîtres, leurs pensées sont absolument influencées par l'instabilité sociale et sont caractérisées par leur propre histoire. Isocrate et Confucius vivent tous les deux dans des périodes de guerres, face à l'agitation de plus en plus grave, ils veulent réagir avec conviction au service de leurs compatriotes et de leurs pays respectifs.

Telle époque, telle théorie courante. Bien qu'Isocrate et Confucius soient dans deux mondes complètement différents, ils offrent pareillement de grands trésors de l'esprit : leur passion de la pédagogie, leur conviction fidèle envers la tradition ou envers les ancêtres et leur intention de contribuer à la prospérité du pays, tous les trésors éclairent les êtres humains du monde entier, qu'il s'agisse de l'Antiquité ou de l'époque contemporaine, de l'Occident ou de l'Orient, tous les trésors peuvent inspirer le monde et favoriser davantage les échanges et créer des liens d'union entre différentes civilisations. Les rencontres de civilisation contribuent à

³³⁸ *Le Rivage des mythes*, Pulim, 2001, voir Jean-Pierre LEVET *L'Athènes mythique d'Isocrate* p.106

l'épanouissement de l'humanité.

Finalement, le fait de comparer les différentes doctrines n'a pas vraiment pour ambition de les critiquer, mais d'en montrer les richesses respectives. Parfois, on se sent honteux à l'idée que les hommes antiques se trouvent beaucoup plus avancés et sages que les hommes modernes, bien qu'ils n'aient pas avancé de la technique et de la science ; on regrette encore que les hommes modernes renoncent petit à petit à profiter de l'héritage de la sagesse des Anciens et s'éloignent de leurs idéaux.

Ce sur quoi l'on doit réfléchir c'est la cause de ce malheur et la solution opportune. On ne doit jamais oublier ce que les Anciens nous ont appris ni cesser non plus d'apprendre et d'inventer ; on ne peut pas progresser sans tenir compte de ce que l'Antiquité nous a légué. Isocrate et Confucius ne contrediraient pas cette affirmation, que trop de gens d'aujourd'hui oublient malheureusement.

Bibliographie et annexe :

Bibliographie

1. Bibliographie sur Isocrate
2. Bibliographie sur Confucius
3. Dictionnaires
4. Bibliographie annuelle

Webographie

1. Webographie en version française et anglaise
2. Webographie en version chinoise

Tableau de l'histoire chinoise

Bibliographie

1. Bibliographie sur Isocrate :

Bibliographie antique :

Denys d'Halicarnasse, *Les orateurs antiques*, les Belles Lettres, Paris, 1978

Isocrate, Cartelier Auguste (trad.), *Le discours d'Isocrate sur lui-même, intitulé, sur l'antidosis*, impériale, Paris, 1862

Mathieu Georges, *Isocrate : Discours complets(I-IV)*, les Belles Lettres, Paris, 1960

Plutarque, *Oeuvres morales(XII) : Opinions des philosophes*, les Belles Lettres, Paris, 1993

Bibliographie moderne :

Balansard Anne, Dorival Gilles, Loubet Mireille, *Prolongements et renouvellements de la tradition classique*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2011

Braudel Fernand, *Grammaires des civilisations*, Flammarion, Paris, DL 2008

Burkert Walter, Alain Philippe(trad.), *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, les Belles Lettres, Paris, 2003

Cloché Paul, *Isocrate et son temps*, les Belles lettres, Paris, 1963

Croiset Alfred, *Histoire de la Littérature grecque IV : Période attique*, ancienne Librairie Thorin et fils, Paris, 1900

Diogène Laërce, Goulet-Cazé Marie-Odile(trad.), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française, Paris, DL 1999

Groupe de recherches et d'action pédagogiques en langues anciennes
Centre national de la recherche scientifique, Unité associée, Jean-Claude Carrière(directeur de la publication), *Tables fréquentielles de grec classique : d'après Antiphon, Andocide, Démosthène, Euripide, Isocrate, Lysias, Xénophon*, les Belles Lettres, Paris, 1985

Hadot Ilsetraut, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Etudes

augustiniennes, Paris, 1984

Haskins Ekateina V., *Logos and power in Isocrates and Aristotle*, University of South Carolina press, Columbia, 2004

Hérodote, Legrand Philippe-Ernest (édit. scientifique), *Histoires*, les belles lettres, Paris, 1964

Huntington Samuel Phillips, *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, DL 2000

Levet Jean-Pierre, JIA Baojun, *Isocrate(I) : Contre les Sophistes*, PULIM, Limoges, 2002

Marrou Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité(1): Le monde grec*, Edition du Seuil, Paris, 1948

Mathieu Georges, *Les Idées politiques d'Isocrate*, les Belles Lettres, Paris, 1966

Mikkola Eino, *Isokrates*, Helsinki, 1954

Payen Pascal, *Les revers de la guerre en Grèce ancienne : histoire et historiographie*, Belin, Paris, DL 2012

Ruzé Françoise, Amouretti Marie-Claire, Jockey Philippe, *Le Monde grec antique*, Hachette supérieur, 5^e édition, Paris, 2011

Saïd Suzanne, Trédé Monique et Le Boulluec Alain, *Histoire de la littérature grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997

Voisin Patrick, De Béchillon Marielle, *L'art du discours dans l'Antiquité : de l'orateur au poète*, Edition Kubaba Association, Paris, 2011

Walter Rangeley Maitland(trad.), *Lysias*, W.Heinemann, London, 1967

Yun Lee Too, *The rhetoric of identity in Isocrates : texte, power, pedagogy*, Cambridge University Press, 1995

Oeuvres complètes de Platon :

Canto-Sperber, Monique, *Ménon*, Flammarion, Paris, 1991

Chambry Emile, *République*, les Belles Lettres, Paris, (I-III) 1965, (IV-X) 1967

Chambry Emile, *Euthydème*, Garnier Frères, Paris, 1960

Chambry Emile, *Protagoras*, Garnier Frères, Paris, 1960

Chambry Emile, *Gorgias*, Garnier Frères, Paris, 1960

Diès Auguste, *Théétète*, les Belles Lettres, Paris, 1967

Diès Auguste, *Philèbe*, les Belles Lettres, Paris, 1978

Diès Auguste, *Politique*, les Belles Lettres, Paris, 1960

Croiset Maurice, *La République de Platon*, Mellottée, Paris, 1946

Edmond Michel-Pierre, *Le philosophe-roi : Platon et la politique*, Editions Payot, Paris, 1991

Lefranc Jean, *Platon et le platonisme*, Armand Colin, Paris, DL 1999

Nicolle Jean-Marie, *Gorgias*, Bréal, Rosny, 2003

Nicolas Anne-Hélène (dir.) et Abensour Alexandre (dir.), Létitia Mouze, *Platon*, Hachette, Paris, 2001

Schuhl Pierre-Maxime, *A la recherche de la Vérité*, Librairie Philosophique J.VRIN, Paris, 1967

Souilhé Joseph, *Rivaux*(Pseudo-Platon), les Belles Lettres, Paris, 1930

Robin Léon, *Phèdre*, les Belles Lettres, Paris, 1966

Robin Léon, *Platon*, Presses universitaires de France, Paris, 1968

Souilhé Joseph, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1919

Oeuvres complètes d'Aristote:

Tricot Jules, *Ethique de Nicomaque*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1979

Tricot Jules, *Métaphysique*(I), Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1970

Aubonnet Jean, *Politique*, les Belles Lettres, Paris, 1968

Brunschwig Jacques, *Topiques*, les Belles Lettres, Paris, 2007

Chiron Pierre, *Rhétorique*, Flammarion, Paris, DL 2007

Cicéron, Yon Albert, *L'Orateur*, les Belles Lettres, Paris, 1964

Denat Céline, *Aristote*, Ellipses, Paris, 2010

Gernez Barbara, *Poétique*, les Belles Lettres, Paris, 1997

Jules Tricot, *Aristote : L'Ethique à Nicomaque*, Librairie philosophique J.Vrin, 1997

Louis Pierre, *Les parties des animaux*, les Belles Lettres, Paris, 1996

Plutarque(auteur), Flacelière Robert, Juneaux Marcel, Chambry Emile, *Solon, Vies*(II), les Belles Lettres, Paris, 1961

Voilquin Jean (trad.), *Ethique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion, Paris, 1990

Voltaire, Pomeau René (édit.), *Oeuvres Historiques*, Gallimard, Paris, 1957

* * *

2.Bibliographie sur Confucius :

Bibliographie antique :

Confucius, Sima Qian, Steens Eulalie (édit.), *Le livre de la sagesse de Confucius*, Edition du Rocher, DL 1996

Lin Yutang, Th.Bridel-Wasem(trad.), *La sagesse de Confucius*, P.Picquier, DL 2008

Bibliographie moderne :

- Brémond René (trad.), *Pensées morales*, Confucius, Plon, Paris, 1953
- Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Editions du Seuil, Paris, 1997
- Chesneaux Jean et Bastid Marianne, *Histoire de la Chine—Des guerres de l'opium à la guerre franco-chinoise 1840-1885*, Hatier Université, Paris, 1957
- Conche Marcel, *Tao Te King*, Presse universitaires de France, 2003
- Do-Dinh Pierre, *Confucius et l'humanisme chinois*, Editions du Seuil, Paris, 2003
- Elisseeff Danielle, *Confucius : des mots en action*, Gallimard, Paris, 2003
- Etiemble René (préface) et Ryckmans Pierre (édit.), *Les Entretiens de Confucius*, Gallimard, Paris, 1989
- Etiemble René, *Confucius*, Club français du livre, 1956
- Fingarette Herbert, *Confucius : du profane au sacré*, Presses de l'Université de Montréal, 2004
- Frances Wood, Brzustowski Geveviève, *L'empereur de l'armée enterrée, 259-210 avant J.-C.*, Editions Autrement, Paris, 2008
- Granet Marcel, *La pensée chinoise*, Renaissance du livre, 1934
- Grenier Jean, *L'esprit du Tao*, Flammarion, Paris, 1973
- G.W.F.Hegel, *La philosophie de l'Histoire*, la Pochothèque, Librairie Générale Française, 2009
- Hu-Sterk Florence, *Poèmes de Du Fu*, Editions You Feng, Paris, 2003
- Hu Jinping, *Présentation de l'histoire de la pédagogie chinoise et étrangère*, Université normale de Nanjing, Nanjing, 2001
- Jacob Paul, *Poètes bouddhistes des Tang*, Gallimard, Paris, 1987
- Jaspers Karl, *Confucius*, Editions Noé, 2006
- Le Blanc Charles et Mathieu Rémi (trad.), *Philosophes confucianistes*, Gallimard, Paris, 2009

Lévi Jean, *Confucius*, Pygmalion, Paris, 2002

Li Antai, Li Xü et Lin Qing, *Classiques des études chinoises*, Editions de l'éducation YunNan, Kun Ming, 2010

Liu Chunde, *Aperçu général des éducateurs étrangers*, 3^e édition, Université normale de Pékin, Pékin, 2006

Mathieu Rémi, *Confucius : l'invention de l'humanisme chinois*, Entrelacs 2011

S. Couvreur S.J., *Les Quatre Livres*, Kuangchi Presse, Taipei, Taiwan, 1972

Samson Guy, *La sagesse de Confucius : les philosophes chinois*, Québecor, 2002

Soulié de Morant George, *La vie de Confucius*, H.Piazza, 1929

Yan Hansheng, Bernard Suzanne, *La Mythologie chinoise*, Editions You Feng Libraire-Editeur, Paris, 2002

Yasushi Inoué, *Confucius : roman*, Firmin-Didot, Paris, 1993

Yu Dan, *Le bonheur selon Confucius*, Belfond, Paris, 2009

Vissière Isabelle et Jean-Louis, *Lettres édifiantes et curieuses des jésuites de Chine*, Editions Desjonquères, Paris, 2001

* * *

3.Dictionnaires :

Dictionnaire concis français-chinois, chinois-français, la Presse Commerciale et Larousse, 2000

Dictionnaire de la Langue française avec explications bilingues, Editions l'enseignement et la recherche des langues étrangères, Pékin, 2005

Goulet Richard(édit. scientifique), *Dictionnaire des philosophes antiques*(III) : *Isocrate d'Athènes*, Editions CNRS, Paris, 2000

Mattéi Jean-François (dir. de la publication), *Les oeuvres philosophiques*, *Dictionnaire I*, Presse universitaire de France, Paris, 1992

Qian Peixin, *Dictionnaire pratique d'expressions françaises*, Shanghai Translation Publishing House, 2005

Rey Alain et Rey-Debove Josette, *Le petit Robert*, le Robert, DL, 2011/2012

* * *

4.Bibliographie annuelle :

Année philologique, les Belles Lettres, Société internationale de Bibliographie Classique, Paris, 1928-2011

Webographie

1. Webographie en version française et anglaise:

Canfora Luciano, Fourgous Denise(trad.), *Histoire de la Littérature d'Homère à Aristote*, Desjonquères, Paris, 1994

(consulté du mai au juillet 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Cibot Pierre-Martial (trad.), *Livre de la piété filiale*, la Bibliothèque Paul-Emile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Chine ancienne, 1779

(consulté de janvier à juillet 2014, disponible sur :

<http://www.chineancienne.fr/king/hiao-king-la-pi%C3%A9t%C3%A9-filiale-trad-p-m-cibot/>)

Csikszentmihalyi Mark, Ivanhoe Philip J., *Religious and Philosophical Aspects of the LaoZi*, State University of New York Presse, Albany, 1999

(consulté en avril 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Flacelière Robert, *Revue des études grecques*(année 1933, v.46) : *Eloge d'Isocrate à la fin du Phèdre*, l'Association pour l'Encouragement des Etudes grecques en France, 1933

(consulté de mars à juillet 2014, disponible sur :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1933_num_46_215_7127)

Gadamer Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Editions du Seuil, Paris, 1976

(consulté en 2011)

Herbert Jennings Rose, *A handbook of Greek Literature: from Homer to the Age of Lucian*, Routledge Ltd., United States of America, 1996

(consulté en juin 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Ijsseling Samuel, *Rhetoric and philosophy in conflict: An Historical Survey, Isocrates and the power of logos*, Springer Science&Business Media, 1976

(consulté de septembre 2013 à juillet 2014, disponible sur :

http://books.google.fr/books?id=1F5sYmEPzqEC&printsec=frontcover&hl=zh-CN&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

Labuschagne Bart, Slootweg Timo, *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, Brill Academic Publishers, 2012

(consulté de septembre 2013 à juillet 2014, disponible sur :

<http://books.google.fr/books>)

Laks André, Narcy Michel, *Philosophie antique : Enjeux de la dialectique*, Presses universitaires du Septentrion, Paris 2003

(consulté de mars à juillet 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Michel Alain, *Bibliothèque d'Etudes classiques : Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron*, Peeters, 2003

(consulté de mars à juillet 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Morin Lucien, Brunet Louis, *Philosophie de l'éducation*, Presse Université Laval, 2000

(consulté de septembre 2013 à juillet 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Murphy B.Keith, *Isocrates*, Salem Press, Fort Valley State University, 1998

(consulté en octobre 2013, disponible sur : <http://www.keithmurphy.info/399/Isoc.htm>)

Needham Joseph, *Science and Civilisation in China*(volume2), Cambridge University Press, 1956

(consulté en juillet 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Pierron Pierre Alexis , *Histoire de la littérature grecque*, Hachette, Paris, 1857

(consulté en juin 2014, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Simon René, *MORALE : Philosophie de la conduite humaine*, Editions Beauchesne, 1967

(consulté de janvier 2013 à septembre 2013, disponible sur : <http://books.google.fr/books>)

Thomas H.C.Lee, *China and Europe, Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, The Chinese University of HongKong, HongKong, 1991

(consulté en juillet 2014, disponible sur : http://books.google.fr/books?id=1OLN2M_BdkIC&printsec=frontcover&hl=zh-CN&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

Voltaire, M.A. Goujon, *Oeuvres complètes de Voltaire : Dictionnaire philosophique*(Tome7), Chez Thomine Desoer, Libraire, Paris, 1817

(consulté de mai à juin 2014, disponible sur : http://books.google.fr/books?id=ZHA7AQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

* * *

2. Webographie en version chinoise :

Chant de la cabane arrachée par le vent d'automne, Du Fu

(杜甫, 茅屋为秋风所迫)

(consulté en mai 2014, disponible sur :

http://so.gushiwen.org/view_10521.aspx)

Huang Kan, *Commentaires de Lun Yu*, Zhong Hua Book Company, 1986

(皇侃, 论语义疏叙, 中华书局)

(consulté de janvier à juillet 2014, disponible sur :

http://wenku.baidu.com/link?url=jj8V2kx25kQnq30xQ1RMWQkDscitjJS1rGhBSQWZvLREwDiD8LOJC-Y7jjatUmlQaviShUeQsFKu4U5xB3ojG2cB6oNe_MG9vnQWoZ7O5ee)

Liang Qichao, *L'Histoire des pensées politiques des dynasties pré-Qin*,

Zhong Hua Book Company, 1963

(梁启超, 先秦政治思想史, 中华书局)

(consulté de janvier à juin 2014, disponible sur :

<http://wenku.baidu.com/album/view/959a165177232f60ddcca1f1.html>)

Mémorial de la Tour Yueyang, Fan Zhongyan

(范仲淹, 岳阳楼记)

(consulté en mai 2014, disponible sur :

http://so.gushiwen.org/view_47916.aspx)

Sun Yali, *Les Rites dans les Entretiens*, 1^{ère} périodique de l'Institut des Lettres et des Sciences de Si Chuan, 2011

(consulté en 2012)

Tang Zixi, *Registres de Tang Zixi* (唐子西文录)

(consulté en juin 2014, disponible sur :

<http://yuedu.baidu.com/ebook/7c87cb34b52acfc789ebc970?fr=aladdin>)

Zhu Xi, *Avertissements des Quatre Livres et des Cinq Jing*

(朱熹, 四书五经章句集注),

(consulté de janvier à juillet 2014, disponible sur :

http://www.360doc.com/content/12/0115/19/6753995_179577140.shtml)

Zhu Xi, *Corpus des dialogues de Zhu Xi*

(朱熹, 朱子语录)

(consulté de janvier à juillet 2014, disponible sur :

http://wenku.baidu.com/link?url=nqGj_lf8g3rVdvnZBqaLzHXzO2LWO7k2ULIldgyIZC8FOwGOucYLEZdnzf0OKtCLuoZdeCqxpGm1IdmU_1iLLwlsC1Fcw3KUwHe8UUfURG

Classiques chinois :

(consulté de janvier à juillet 2014, disponible sur :
<http://www.gushiwen.org>)

Annales des Han, Ban Gu(班固, 汉书)

--*Chronique de la littérature*(艺文志, v.37)

--*Ru Lin Zhuan*(Bibliographie des intellectuels confucianistes, v.88 儒林传)

Annotations de Lun Yu, He Yan(何晏, 论语集注)

Anthologie littéraire, Xiao Tong(萧统, 文选)

Chroniques des Trois Royaumes, Chen Shou, Pei Songzhi

(陈寿, 裴松之, 三国志)

Classique des rites(礼记)

Entretiens(论语)

Fu Zi(傅子)

Guan Zi(管子)

Les Rites Da Dai, Liu Xiang(刘向, 大戴礼记)

Lü Shi Chun Qiu, Lü Buwei(吕不韦, 吕氏春秋)

Mémoires historiques, Sima Qian (司马迁, 史记)

Rites de Zhou (周礼)

Xun Zi(荀子)

Yi Li (les Rites 仪礼)

Zhuang Zi(庄子)

Annexe

Tableau de l'histoire de la Chine

Période	Dynastie	Note
	SanHuang WuDi (trois Augustes et cinq Empereurs) 三皇五帝	Considérés comme les ancêtres de la nation chinoise, dont la plupart sont les figures de légendes
-2070/-1600	Dynastie Xia 夏	
-1600/-1046	Dynastie Shang/Yin 商/殷	
-1046/-221	Dynastie Zhou 周	<div> <div>-1046/-771 Zhou Occidentaux 西周</div> <div> <div>-770/-256 Zhou Orientaux 东周</div> <div> <div>-770/-476 Printemps et Automnes (Chunqiu) 春秋</div> <div> <div>-475/-221 Royaumes et Combattants (Zhanguo) 战国</div> <div> <div>Confucius (-551/-479)</div> <div>Isocrate (-436/-338)</div> </div> </div> </div> </div> </div>
-221/-207	Dynastie Qin 秦	La première grande union nationale chinoise fondée par l'empereur Qin Shihuang(秦始皇)
-206/220	Dynastie Han 汉	<div> <div>-206/8 Han Occidentaux 西汉</div> <div> <div>8/24 Période Nouvelle 新朝</div> <div> <div>25/220 Han Orientaux 东汉</div> </div> </div> </div>

220/280	Trois Etats 三国	220-265	Wei 魏	Les trois Etats ont la même puissance
		221-263	Shu 蜀	
		222-280	Wu 吴	
265/420	Jin 晋	265-316	Jin Occidentaux 西晋	
		317-420	Jin Orientaux 东晋	
304/439	Seize Etats 十六国			
420/589	Période du Sud 南朝	420/479	Song 宋	
		479/502	Qi 齐	
		502/557	Liang 梁	
		557/589	Chen 陈	
386/581	Période du Nord 北朝	386/534	Wei du Nord 北魏	
		534/550	Wei Orientaux 东魏	
		535/556	Wei Occidentaux 西魏	
		550/577	Qi du Nord 北齐	
		557/581	Zhou du Nord 北周	
581/618	Dynastie Sui 隋			
618/907	Dynastie Tang 唐			L'époque la plus prospère et brillante de l'histoire chinoise ; le commencement de la propagation du christianisme en Chine
907/960	Cinq 五代			

902/979	Dix Etats 十国			
960/1279	Dynasti Song 宋	960/1127	Song du Nord 北宋	
		1127/1279	Song du Sud 南宋	
907/1125	Dynastie Liao 辽			Fondée par les minorités nationales
1032/1127	Xia Occidentaux 西夏			au nord de la Chine
1115/1234	Dynastie Jin 金			
1279/1368	Dynastie Yuan 元			
1368/1644	Dynastie Ming 明			L'âge d'or des jésuites français sous le règne de Kang Xi(康熙 1662/1722) et la querelle des rites
1644/1911	Dynastie Qing 清			Yong Zheng(雍正 1723/1736) Qian Long(乾隆 1736/1796) La guerre de l'Opium(1840-1842)
1912—1949	La République de la Chine 民国			
1949-	La République populaire de Chine			

Résumé :

Isocrate et Confucius entreprennent d'abord l'éducation de la vertu puis préparent à une vie harmonieuse, ils demandent principalement aux disciples de se perfectionner. De plus, les deux maîtres ont chacun leur propre ambition de l'enseignement : Isocrate a l'intention de cultiver le rhéteur accompli, afin de faire savoir aux disciples la réflexion à propos de la méthode philosophique de « doxa » pour rechercher la vérité, de persuader et de guider moralement ses auditeurs, de contribuer au service de la Grèce. Pour Confucius, il introduit l'idéal du « Jun Zi » qui est le standard de la vertu et de la perfection humaines, qui respecte les rites anciens, agit avec les qualités de Ren et du juste milieu et recherche aussi la voie harmonieuse entre les êtres humains et l'Univers.

La sagesse d'Isocrate et de Confucius poussent davantage la société de leur époque vers la paix et vers le bonheur. Isocrate offre l'idée de la diffusion des valeurs athéniennes dans toute la Grèce et Confucius engage transmettre les rites de Zhou et forme le fondement de la civilisation traditionnelle chinoise—le confucianisme. Cependant, aujourd'hui, l'influence des deux Maîtres demeure différente : Isocrate n'est pas autant étudié que Confucius.

De toute façon, les deux grands Sages contribuent à l'éducation des êtres humains : soit dans le domaine de la rhétorique, soit dans la recherche de sagesse, et laissent aux gens d'aujourd'hui des inspirations importantes à l'humanité, ils méritent d'être respectés et considérés comme auteurs d'un héritage important.

Mots clés : morale, harmonie, pédagogie, humanité, patriotisme, rhéteur-philosophe, Jun Zi, vérité, *doxa*, confucianisme

* * *

Comparative Researches on Isocrates' and Confucius' Pedagogics, Ethics, Politics and Philosophical Theories

A Probe into the Origins of the Occidental and Chinese Humanist Traditions

Abstract :

Both Isocrates and Confucius attached first importance to ethics education and then to harmony education. They required especially their disciples to attain self-improvement spiritually. In particular, the two great masters also put forward their unique teaching objectives respectively. Isocrates hoped to train perfect rhetoricians, let them grasp "doxa"--the philosophical method of meditation, to seek the truth, and use their moral orations to persuade and lead the audience to eventually devote the public to serving the Greek cause. Confucius hoped to cultivate an image of "gentleman", who was not only a perfect human moral standard, but also an observer of etiquette, a follower of benevolence and the doctrine of the mean, and an explorer to follow the path to the harmony of human and the universe.

The wisdom of Isocrates and Confucius greatly promoted the pace of progress of social peace and the happiness of the general public in their respective times. Isocrates introduced the concept of "Greek" (Hellenisation)

for the entire Greek territory while Confucius advocated to restore rites and laid the foundation for the traditional Chinese culture, Confucianism. But their influence today varies greatly: Isocrates has not been inherited and researched as much as Confucius.

In a word, these two great sages have made remarkable contributions to humankind with Isocrates in rhetorics and Confucius in humanistic wisdom. They have all left us modern people humanistic spirit of enlightenment. They are worthy of being respected and inherited.

Keywords : ethics, harmony, education, humanity, patriotism, rhetorician-philosopher, gentleman, truth, *doxa*, Confucianism